باسمہ سبحانہ وتعالیٰ
مَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیْرًا یُّفَقِّهْهُ فِی الدِّیْنِ (بخاری ومسلم)
اجود الحواشی
اردو شرح
اصول الشاشیؒ
اعرابِ عبارت وترجمہ، اصولِ فقہ کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے
تشریح عبارت کے تحت ائمہ کرامؒ کے اختلافی مسائل مع ادلہ، فوائدِ نافعہ واعتراضات وجوابات
تالیف
حضرت مولانا محمد اصغر علی صاحب
استاذ الحدیث
جامعہ اسلامیہ عربیہ
مدنی ٹاؤن غلام محمد آباد فیصل آباد پاکستان

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ (بخاری ومسلم)

اجود الحواشی

اردو شرح

اصول الشاشی

اعراب عبارت وترجمہ، اصول فقہ کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے
تشریح عبارت کے تحت ائمہ کرامؒ کے اختلافی مسائل مع ادلہ، فوائد نافعہ واعتراضات وجوابات

تالیف

حضرت مولانا محمد اصغر علی صاحب

استاذ الحدیث

جامعہ اسلامیہ عربیہ

مدنی ٹاؤن غلام محمد آباد فیصل آباد پاکستان

انتساب

میں اپنی اس حقیر وادنیٰ کاوش کو قابل صد احترام وافتخار والدین اور برادرِ جلیل حافظ خلیل احمد مدظلہ العالی کے نام منسوب کرتا ہوں جن کی تربیت اور شفقت کے سائے میں بندہ نے اس منزلِ نارسا کا سفر طے کیا اور جن کی پرخلوص دعائے سحر گاہی کی بدولت اللہ رب العزت نے ''قلم پکڑنے کا سلیقہ'' عطا فرمایا۔

ہے ماں باپ کی دعاؤں کا اعجاز
ملا قطرہ بے مایہ کو یہ افتخار و اعزاز
تصنیف و تالیف اور فقیر و حقیر
کھل نہ سکا آج تک یہ سربستہ راز

خدا نے عرش کے پردے ہٹا دیے
لب سے جدا ہو کے جو ماں کی دعا چلی
ذرہ خاک لے گیا نجوم پہ سبقت
رحمت خداوندی کی ایسی ہوا چلی

کھلنے لگے مجھ پہ علم کے رموز
قلب و ذہن کو ایسی جلا ملی
ہوا سرخرو دنیا و آخرت میں
ماں باپ کی جس کو دعا ملی

محمد اصغر علی عفا اللہ عنہ

۱۴ محرم الحرام ۱۴۲۸ھ بمطابق ۲۴ جنوری ۲۰۰۸ء

نام کتاب	اجود الحواشی اردو شرح اصول الشاشی
تالیف	مولانا محمد اصغر علی صاحب فیصل آبادی
صفحات	۴۶۹
تعداد	۱۱۰۰
طبع اول	جون ۲۰۰۸ء
کمپوزنگ	محمد زبیر 0321-6646846

☆ مکتبہ اسلامیہ عربیہ مدنی ٹاؤن غلام محمد آباد فیصل آباد فون 041-8560546

فون رہائش 041-8729206 موبائل 0321-7227696

☆ مکتبہ اسلامیہ بیرون امین پور بازار فیصل آباد

☆ مکتبۃ القرآن بیسمنٹ رسول پلازہ امین پور بازار فیصل آباد

☆ مکتبۃ العارفی جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

☆ مکتبہ اہل حدیث امین پور بازار فیصل آباد

☆ مکتبہ ابراہیم دار العلوم فیصل آباد

☆ مکتبہ سید احمد شہید الکریم مارکیٹ اردو بازار لاہور

☆ مکتبہ مجیدیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☆ مکتبہ ادارہ اسلامیات ملتان

☆ مکتبۃ الانور دوکان نمبر ۲ بلاک نمبر ۴/۶۷۲ GRE انور مینشن بنوری ٹاؤن کراچی

فہرست

تمت بالخیر

اظہار تشکّر

اَللّٰھُمَّ لَکَ الْحَمْدُ حَمْدًا مُّتَوَاتِرًا وَّ الصَّلٰوۃُ وَ السَّلَامُ عَلٰی نَبِیِّکَ وَ رَسُوْلِکَ سَلَامًا مُّتَکَاثِرًا وَّ الرِّضْوَانُ عَلٰی اٰلِہٖ وَ اَصْحَابِہٖ مُتَوَاتِرًا

امابعد! سب سے پہلے میں اللہ کا بے حد شکر گذار ہوں کہ اس نے ہمیں مخلوقات کی انواع میں سے اشرف المخلوقات انسان بنایا، اور سید الکونین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا امتی بنایا اور دولتِ ایمان سے نوازا اور پھر اس نے ہمیں دعوت وتبلیغ اور درس وتدریس کے لئے قبول فرمایا، اور پھر اس نے محض اپنے فضلِ عظیم سے بندہ کو نوازا کہ علوم دینیہ کی عظیم مثالی درسگاہ جامعہ اسلامیہ عربیہ رحمانیہ چوک ومدنی ٹاؤن غلام محمد آباد فیصل آباد میں عرصہ اکیس سال سے تدریسی خدمات سرانجام دے رہا ہے، اور اسی دوران کچھ کتب درسیہ کی شروحات مثلاً ''تہذیب الکافیہ اردو شرح کافیہ'' ''ضیاء النحو اردو شرح ہدایۃ النحو'' تہذیب البلاغہ اردو شرح دروس البلاغۃ'' الوضاحۃ الکاملۃ اردو شرح العقیدۃ الطحاویۃ'' و دیگر کتب لکھنے کی توفیق ملی، الحمد للہ علمی حلقوں میں توقع سے زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی، بعد ازاں طلباء کرام اور احباب کی طرف سے اصرار رہا کہ اصول الشاشی کی بھی اردو شرح لکھی جائے مگر ''من آنم کہ من دانم'' اور ''بِاَنَّ مُسْتَحْسَنَ الطَّبَائِعِ بِاَسْرِھَا وَ مَقْبُوْلَ الْاَسْمَاعِ عَنْ اٰخِرِھَا اَمْرٌ لَا یَسَعُہٗ مَقْدِرَۃُ الْبَشَرِ وَ اِنَّمَا ھُوَ شَانُ خَالِقِ الْقُوٰی وَ الْقُدَرِ'' کی حقیقت کے پیش نظر اس میں تال مٹول کرتا رہا، بالآخر میرے بزرگ حضرت اقدس مولانا محمد اسلم صاحب مدظلہ العالی فاضل جامعہ خیر المدارس ملتان، پی ایچ ڈی فی علوم الحدیث جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن وخلیفہ مجاز حضرت اقدس مولانا محمد یوسف لدھیانوی شہید کراچی وخطیب جامعہ مسجد گوجرہ، کے خط نے بندہ کے حوصلہ کو بڑھایا اس خط کا کچھ حصہ پیش نظر ہے'' بلا تمہید عرض ہے کہ بندہ کے دل میں آپ کی زیارت وملاقات کا ذریعہ آپ کی کتاب ''ضیاء النحو اردو شرح ہدایۃ النحو'' کے استفادہ سے پیدا ہوا، میرے ناقص علم کے مطابق ہدایۃ النحو کی اب تک لکھی جانے والی تمام شروح سے آپ کی تالیف کردہ شرح بہت بہتر ہے بندہ آپ کی شرح سے بہت استفادہ کررہا ہے اور مسلسل آپ کے لئے دعاگو ہے، اور آپ کی یہ شرح جامع المحاسن ہے، ترجمہ نہایت سلیس، تجزیہ عبارت میں خلاصہ اور پھر شرح ''نور علی نور'' ماشاء اللہ ''اَللّٰھُمَّ زِدْ فَزِدْ'' گزارش ہے کہ اگر آپ اسی انداز کی اصول الشاشی کی شرح بھی تحریر فرمادیں تو معلمین ومتعلمینِ علوم اسلامیہ پر آپ کا بڑا احسان ہوگا آپ سے غائبانہ تعارف کا ذریعہ یہی آپ کی کتاب بنی ہے، بندہ کا بھی چونکہ درس وتدریس سے تھوڑا سا شغل ہے اس لئے ''مَنْ لَّمْ یَشْکُرِ النَّاسَ لَمْ یَشْکُرِ اللّٰہَ'' کے مطابق آپ کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں اور آپ ''اصول الشاشی'' کی شرح ضرور تحریر کریں۔

اور بالآخر اپنے بڑوں کے حکم وطلباء کرام کے پرزور اصرار پر قلم اٹھایا اور کتاب کا نام ابھی زیر غور تھا کہ ایک دن درمیان درسِ بخاری شریف میں یہ حدیث مبارکہ سامنے آئی ''کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ اَجْوَدَ النَّاسِ'' کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں میں سے سب سے زیادہ سخی تھے۔

تو اللہ تعالی نے دل میں یہ بات ڈالی کہ کتاب کو بھی ''اجود الحواشی'' کے نام سے موسوم کردوں تا کہ آپ ﷺ کی صفت مبارکہ کے ساتھ مناسبت ہو جائے اور یہی مناسبت ہمارے لئے دارین میں نجات کا ذریعہ بن جائے، اور دوران تالیف چند خصوصیات کا لحاظ کیا گیا ہے جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) اعراب عبارت

(۲) ترجمہ سادہ اور عام فہم

(۳) اصول فقہ کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے

(۴) تشریح عبارت کے تحت کتاب کا مکمل حل اور ائمہ کرام کے اختلافی مسائل مع ادلہ اور احناف کی طرف سے ائمہ کرام کے دلائل کے جوابات بیان کیے گئے ہیں

(۵) فوائد نافعہ واعتراضات وجوابات بیان کیے گئے ہیں

اور دوران مطالعہ یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ انسان کی کوشش وسعی میں خطا کا وقوع عین ممکن ہے بلکہ ضرور ہوئی ہوگی، خصوصاً ترجمہ اور زبان وبیان کی خامیاں اصحاب ذوق پر بار ہوسکتی ہیں اور کتابت کی غلطیوں کا بھی کافی امکان ہے اس لئے قارئین کرام سے بصد آداب التماس ہے کہ خیر خواہانہ طور پر اپنی قیمتی آراء سے مطلع فرمائیں تا کہ دوسرے ایڈیشن میں انکا ازالہ کیا جا سکے، میں اپنے محسن علماء کرام اور اساتذہ کرام دامت برکاتھم العالیہ کا تہہ دل سے شکر گذار اور بے حد ممنون ہوں جنہوں نے اپنی قیمتی آراء عالیہ تحریر فرما کر دعاؤں سے نوازتے ہوئے میری حوصلہ افزائی فرمائی اور میں اپنے تمام معاونین کے لئے بھی دعا گو ہوں۔ ''فَجَزَاهُمُ اللّٰهُ اَحْسَنَ الْجَزَآء''

آخر میں رب العزت کی بارگاہ میں دست بدعا ہوں کہ اے رحیم وکریم ذات، اس حقیری سعی کو شرف قبولیت عطا فرما کر اس کے فیض کو تا قیامت جاری وساری فرما اور دنیا وعقبیٰ کی فلاح ونجات کا ذریعہ بنا اور میرے قلم کی ٹیڑھی اور ترچھی لکیروں سے میرے محترم والدین اور اساتذہ کرام کی آنکھوں کو ٹھنڈا فرما اور اس کے ٹوٹے پھوٹے نقوش کو اپنی بارگاہ عالی میں قبول فرما کر بندہ کے لئے اور بندہ کے والدین اور اساتذہ کرام اور مشائخ عظام کے لئے نجات کا ذریعہ بنا اور ان کو اپنی رحمت ومغفرت سے ڈھانپ لے، آمین یَا رَبَّ الْعَالَمِیْنَ بِجَاهِ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلٰى حَبِیْبِهٖ خَیْرِ خَلْقِهٖ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ اَجْمَعِیْنَ۔

کیا فائدہ فکر بیش و کم سے ہو گا	ہم کیا ! جو کوئی کام ہم سے ہو گا
جو کچھ ہوا، ہوا تیرے کرم سے	جو کچھ ہو گا تیرے کرم سے ہو گا

محمد اصغر علی عفا اللہ عنہ

استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ عربیہ رحمانیہ چوک

ومدنی ٹاؤن غلام محمد آباد فیصل آباد پاکستان

۱۵ جمادی الاخری ۱۴۲۹ھ بمطابق ۲۱ مئی ۲۰۰۸ء

تقریظ

پیرِ طریقت، رہبرِ شریعت، یادگارِ اسلاف، فخر الاماثل، زبدۃ الاتقیاء، شیخ المشائخ،

حضرتِ اقدس **مولانا مفتی سید جاوید حسین شاہ** صاحب دامت برکاتھم العالیہ

شیخ الحدیث جامعہ عربیہ عبیدیہ فیصل آباد و خلیفہ مجاز امام الہدیٰ حضرتِ اقدس مولانا عبید اللہ انور صاحب قُدِّسَ سِرُّہٗ

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد! عزیز القدر مولانا محمد اصغر علی صاحب مدظلہ کو اللہ پاک نے دیگر گوناگوں خوبیوں کے ساتھ تصنیف کا ذوق بھی نصیب فرمایا ہے درسیات کی شروح میں تہذیب الکافیہ (اردو شرح کافیہ)، ضیاء النحو (اردو شرح ہدایۃ النحو)، تہذیب البلاغہ (اردو شرح دروس البلاغہ) اور الوضاحۃ الکاملۃ (اردو شرح العقیدۃ الطحاویۃ) کی تالیف فرما چکے ہیں جو چھپ کر علماء و طلباء کیلئے علمی نفع کا باعث بنی ہیں۔

اب اجود الحواشی (اردو شرح اصول الشاشی) کی تصنیف کے بعد اس کی طباعت کروانا چاہتے ہیں جس کے بعض مقامات کو بندہ نے بتوفیقہ تعالیٰ دیکھا ہے مدرسین اور طلباء کیلئے نفع مند پایا۔

دل سے دعا ہے کہ حق تعالیٰ شانہٗ موصوف کی اس کاوش و محنت کو قبول فرماویں اور مدرسین اور طالبین کو زیادہ سے زیادہ اس سے مستفید ہونے کی توفیق دیویں نیز موصوف کی زندگی، علمی و روحانی فیوضات میں بہت برکات نصیب فرماویں۔ آمین یا الہ العالمین

جاوید حسین عفا اللہ عنہ

جامعہ عبیدیہ فیصل آباد

۶ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۱۲ مئی ۲۰۰۸ء

تقریظ

یادگارِ اسلاف، استاذ العلماء، زبدۃ الاتقیاء، رئیس الصلحاء، جامع المعقول والمنقول،

حضرتِ اقدس **مولانا عبدالکریم احمد شاہ** صاحب دامت برکاتھم العالیہ

شیخ الحدیث دارالعلوم فیصل آباد

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

حامداومصلیا۔ حضرت مولانا محمد اصغرعلی صاحب کی تالیف ''اجود الحواشی شرح اصول الشاشی'' کا بعض مقامات سے مطالعہ کیا، اصول فقہ علوم عالیہ نقلیہ میں شمار ہونے کی وجہ سے علم دین کا حصہ ہے اور علم دین کی فضیلت منصوص ہے قرآن وحدیث سے ثابت ہے، اصول الشاشی اصول فقہ کی بنیادی کتاب ہے اس میں فن کے مسائل، ان کے دلائل اور مخالف کا مذہب اور اس کے جوابات اختصار کے ساتھ بیان ہیں درسی اعتبار سے اگر چہ اصول الشاشی نورالانوار سے مقدم ہے مگر اختصار کی بناپر اصول الشاشی کی عبارت سے مقصد اور مطلب کا سمجھنا نورالانوار کی بنسبت مشکل ہے۔ مولانا محمد اصغرعلی صاحب نے اپنی تالیف کردہ ''اجود الحواشی شرح اصول الشاشی'' میں کتاب کی عبارت کا احسن طریقہ سے تجزیہ کیا ہے یعنی عبارت کے اندر بیان کردہ مسائل کا خلاصہ پیش کیا ہے اور پھر کتاب کے مسائل اور ان کے دلائل اور مخالف مذہب کا بیان اور اس کے جوابات کی نہایت واضح آسان اور دلنشین طریقہ سے تشریح کی ہے، مولانا نے اس شرح سے پہلے بھی کئی اہم درسی کتابوں کی شروحات لکھی ہیں اور تمام کے اندر یہ دلنشین انداز قدر مشترک ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اصول الشاشی کی اس شرح کی موجودگی میں دیگر شروح وحواشی کی ضرورت باقی نہیں رہے گی اور ان شاء اللہ العزیز یہ شرح استاد اور طالب علم دونوں کیلئے یکساں مفید رہے گی۔ آخر میں اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ مولانا موصوف کے علم کو تمام اہلِ علم کیلئے مفید ثابت فرمائے، ان کی تصانیف کو قبولیت عامہ بخشے اور ان کی اس علمی کاوش اور محنت کو ان کیلئے فلاح اور نجات کا ذریعہ بنائے۔

آمین یارب العالمین

عبدالکریم احمد عفا اللہ عنہ

دارالعلوم فیصل آباد

۱۲ ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ بروز یوم الجمعۃ بمطابق ۱۹ اپریل ۲۰۰۸ء

تقریظ

پیر طریقت، رہبر شریعت، فخر الاماثل، شیخ المعقول والمنقول

حضرتِ اقدس **مولانا محمد زید** صاحب مدظلہ العالی شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ محمدیہ سمن آباد فیصل آباد

وخلیفہ مجاز حضرتِ اقدس حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحب قُدِّسَ سِرُّہٗ دار العلوم دیوبند

خدا کی حمد حرفِ اولیں ہے ‏ ‏ ‏ ‏ نبی کی نعت نقشِ آخریں ہے

علوم دین کے موتی چننے والوں کیلئے موتی نکلتے ہی آتے ہیں کہیں رکتے نہیں کتنے لوگوں کی عمریں اس جید کام میں صرف ہوگئیں مگر یہ دریا اسی طرح جاری وساری ہے،

نہ حسنش غایتے دارد نہ سعدی سخن پایاں ‏ ‏ ‏ ‏ بمرد تشنہ مستسقی و دریا ہم چناں باقی

ہمارے مولانا محمد اصغر علی صاحب جو نام کے اصغر ہیں اور کام کے اکبر ہیں ہر شعبۂ دین کے میدان میں قدم رکھے ہوئے ہیں خواہ درس و تدریس کا ہو یا وعظ وتبلیغ کا ہو یا تلقین واصلاح کا ہو یا پھر حرف آخر تصنیف وتالیف کا ہو اور پھر ان کا یہ قدم آگے ہی بڑھتا جاتا ہے کہیں پیچھے ہٹنے کا نام نہیں لیتا،

قدم مجذوب کے رکتے نہیں بڑھتے ہی جاتے ہیں ‏ ‏ ‏ ‏ رفیق اک اک جدا منزل بمنزل ہوتا جاتا ہے

انہوں نے اپنی تالیف کا مقصد اکثر درس نظامی کی کتب کی تشریح کو بنایا ہے اس میں وہ نہایت کامیاب ہیں اور طلبہ اور نو مدرسین ان کی تالیفات سے خوب فائدہ حاصل کر رہے ہیں ''اللھم زد فزد''

جوں جوں وقت گذرتا جاتا ہے مولانا کی علمیت پختہ سے پختہ تر ہوتی جا رہی ہے وہ مشکل مضامین کے بیان سے نہایت آسانی اور سہولت سے نکل جاتے ہیں کما قیل ''بسیار سفر باید تا پختہ شود خامے'' اصول الشاشی اصول فقہ کی پہلی کتاب ہے اگرچہ اس کی عبارت اختصار اور تطویل کے دونوں عیبوں سے پاک ہے لیکن پھر بھی طلبہ کو نہایت ہی اوپری اوپری لگ رہی ہوتی ہے پہلے یہ اصطلاحات طلبہ نے اردو میں کہیں یاد نہیں کیں ہوتیں بسا اوقات طلبہ اور کچے مدرسین بقول حضرت مولانا ابراہیم بلیاوی کے جس کو حضرت مولانا فیض علی شاہ صاحب نے نقل کیا ہے کافی مدت تک تدریسی جھوٹ بولتے رہتے ہیں'' وھم یحسبون انھم یحسنون صنعا'' مولانا موصوف نے اس کتاب کا یہ اوپرا پن ختم کر دیا ہے خاص طور پر اس شرح میں جو عنوان اور سرخیاں قائم کی گئی ہیں وہ تو ''نور علی نور'' کہلانے کے مستحق ہیں، اس شرح میں اگر جودت ہے تو اس

کے نام میں اجو دیت ہے واقعی اجود الحواشی اسم تفضیل ہے، ہوسکتا ہے کہ بڑے بڑے علماء جو فخر العلوم یا کبر العلوم کہلاتے ہیں اوّل یوں کہیں یہ کوئی تصنیف ہے اس میں علم نہیں، یا کوئی غلطی نکالیں اور کہیں ہم بڑی علمی تصانیف لکھ سکتے ہیں اگر لکھیں تو میں عرض کروں گا۔

خالہ را خایہ بودے خالو شدے — ایں بتقدیر است یعنی گر بُدے

تصنیف کرنے کی چیز ہے دعوی کرنے کی نہیں اور مو نا محمد اصغر علی صاحب کی جانب سے میں ان لوگوں کو کہوں گا

یہ قرب مبارک ہو تجھے اے صوفیٔ صافی — مجذوب کو اک دور کی نسبت بھی ہے کافی
اس رند کے حق میں دعا کر دے خدارا — توفیق ندامت سے ہو غفلت کی تلافی
بخشے تجھے اللہ بلندیٔ مراتب — مجھ کو ہو عطا میرے گناہوں کی معافی

اللہ تعالیٰ ایسے ایسے مساعی جمیلہ اور مشاغلِ دینیہ میں مزید سے مزید ترقی عطا فرمائے اور اپنے دربار میں قبول فرمائے بندہ بھی احباب سے شدید درخواست کناں ہے کہ اللہ میرے سب گناہوں کو معاف فرمائے۔ فقط

محمد زید

جامعہ اسلامیہ محمدیہ امن آباد فیصل آباد، نزیل جامعۃ الصالحین

۲۸ ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ بمطابق ۵ مئی ۲۰۰۸ء

تقریظ

فخر الاماثل، رئیس الصلحاء، استاذ العلماء، شیخ الحدیث حضرتِ اقدس **مولانا محمد انور** صاحب دامت فیوضھم

مدیر جامعہ اسلامیہ عربیہ غلام محمد آباد فیصل آباد

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم امابعد!

محترم مولانا محمد اصغر علی صاحب اب تک کئی درسی کتابوں کی شروح لکھ چکے ہیں جن میں ''ھدایۃ النحو، کافیہ، دروس البلاغۃ ،عقیدہ طحاویہ'' وغیرہ قابلِ ذکر ہیں اوران شروح کی وجہ سے اب موصوف کا تعارف طلباء اور مدرسین میں کافی ہوگیا ہے اب اصول فقہ کی ابتدائی کتاب اصول الشاشی کی شرح ''اجود الحواشی'' بہت دلنشین انداز سے تحریر کی ہے بندہ نے بعض مقامات سے کتاب کو دیکھا ہے طلباء اور مدرسین کیلئے نہایت فائدہ مند پایا ہے کیونکہ عبارت کے حل کیلئے ترجمہ، تجزیہ عبارت اور مکمل تشریح بہت اچھے عنوانات کے ساتھ موصوف نے کی ہے اور بعض جگہوں میں مصنف کے بیان سے کچھ زائد مفید باتیں بھی درج کی ہیں مثلاً لغوی معنی، اصطلاحی معنی اور فائدہ کے عنوان سے کچھ تشریحات،

امید ہے کہ جیسے پہلی شروحات کو اللہ تعالیٰ نے مقبولیت عامہ عطا فرمائی ہے ان شاء اللہ العزیز! اللہ تعالیٰ اس شرح کو بھی ایسی ہی مقبولیت عطا فرمائیں گے، بندہ کی دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو طلباء اور اساتذہ کیلئے نافع ہونے کے ساتھ مصنف کیلئے صدقہ جاریہ اور رفع درجات کا ذریعہ بنائیں۔ آمین فقط

محمد انور عفی عنہ

جامعہ اسلامیہ عربیہ فیصل آباد

۵ جمادی الاولی ۱۴۲۹ھ بمطابق ۱۱ مئی ۲۰۰۸ء

مبادیاتِ علم اصولِ فقہ

اصولِ فقہ کی دو تعریفیں ہیں۔(۱) حدِ اضافی (۲) حدِ لقبی، حدِ اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف کی جائے یعنی اصول کی الگ اور فقہ کی الگ تعریف کی جائے اس کو اصولِ فقہ کی حدِ اضافی کہتے ہیں، اور حدِ لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے۔

اصولِ فقہ کی حدِ اضافی

اصول کی تعریف: اصول اصل کی جمع ہے اصل کے معنی ہیں "مَایُبْنٰی عَلَیْہِ غَیْرُہٗ" کہ جس پر کوئی دوسری چیز موقوف ہو، جیسے اولاد کی اصل باپ ہوتا ہے اور چھت کیلئے اصل دیوار ہوتی ہے اور اصطلاح میں اصل کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے، کبھی قاعدہ کے معنی میں جیسے کہا جاتا ہے "اِنَّ الْفَاعِلَ مَرْفُوْعٌ اَصْلٌ مِنَ النَّحْوِ" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کے قاعدوں میں سے ایک قاعدہ ہے، کبھی اصل راجح کے معنی میں جیسے "اَلْحَقِیْقَۃُ اَصْلٌ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْمَجَازِ" یعنی مجاز کے لحاظ سے حقیقت راجح ہے، اور کبھی دلیل کے معنی میں جیسے کہا جاتا ہے "اِنَّ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ اَصْلُ وُجُوْبِ الزَّکٰوۃِ" یعنی ارشادِ باری تعالیٰ "اٰتُوا الزَّکٰوۃَ" وجوبِ زکوٰۃ کی دلیل ہے، لیکن جب اصل کی اضافت کسی علم کی طرف ہو تو اس وقت اصل بمعنی دلیل ہونا متعین ہے، لہٰذا اصولِ فقہ سے مراد دلائل الفقہ ہیں۔

فقہ کی تعریف: فقہ کے لغوی معنی سمجھ بوجھ کے ہیں اور اصطلاح میں فقہ اس ملکہ کو کہا جاتا ہے کہ جس سے احکام شرعیہ کا علم حاصل کیا جائے۔

اصولِ فقہ کی حدِ لقبی: ایسے قواعد کے علم کو اصول فقہ کہتے ہیں جن قواعد کے ذریعہ سے احکام شرعیہ کے استنباط اور استخراج میں مدد ملتی ہو یعنی جن قواعد کے ذریعہ احکامِ شرعیہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصولِ فقہ ہے۔

اصولِ فقہ کا موضوع: اصول فقہ کا موضوع ادلۂ اربعہ یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماعِ امت اور قیاس ہیں کیونکہ ان چاروں دلیلوں سے ذہن انسانی کی رسائی احکام شرعیہ تک ہوتی ہے، لہٰذا اس جہت سے کہ ان سب کا منشاء احکام شرعیہ کی طرف ذہن کو پہنچادینا ہے اس لئے اصولِ فقہ کا موضوع متعدد ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ یہ چاروں موضوع واحد کے حکم میں ہو گئے ہیں۔

اصولِ فقہ کی غرض وغایت

اصولِ فقہ کی غرضِ قریب: احکامِ شرعیہ کو ادلۂ تفصیلیہ کے ساتھ جاننا اور مسائل کے استنباط کے قواعد کو معلوم کرنا ہے۔

اصولِ فقہ کی غرضِ بعید: احکامِ شرعیہ کو معلوم کر کے اور ان پر عمل کر کے سعادتِ ابدیہ اور نجاتِ اخرویہ کا حاصل کرنا ہے۔

علم فقہ کی عظمت شان

علمِ فقہ کی عظمت شان کا اندازہ اس بات سے بخوبی ہوسکتا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ''مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ '' (بخاری و مسلم) کہ اللہ تعالیٰ جس بندے کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتے ہیں اسے تفقہ فی الدین یعنی دین کی فقاہت اور صحیح سمجھ عطا فرماتے ہیں، نیز حضور اقدس ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے ''فَقِيْهٌ وَاحِدٌ اشدُّ على الشَّيْطَان من اَلْفِ عَابِدٍ'' (مشکوۃ شریف) کہ ایک فقیہ شیطان پر ہزار عابدوں سے زیادہ بھاری ہے، کیونکہ عابد کی عبادت بلا بصیرت کے ہوتی ہے اس لئے شیطان پر بہت آسان ہے کہ وہ اس کو گمراہی کے گڑھے میں دھکیل دے اور شکوک شبہات کے جال میں پھنسادے۔

اور حضرت امام شافعیؒ کا قول ہے ''اَلْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمُ الْفِقْهِ لِلْاَدْيَانِ وَعِلْمُ الطِّبِّ لِلْاَبْدَانِ وَمَا وَرَاءَ ذَالِكَ بُلْغَةُ مَجْلِسٍ'' کہ سیکھنے کے لائق علم تو بس دو ہی ہیں، ایک علم فقہ جس کے بغیر دین کے احکام سے ناواقفیت رہ جاتی ہے اور دوسرا علمِ طب کہ جس سے صحتِ انسانی کی تعمیر ہوتی ہے اور بقیہ علوم تو صرف حظِ نفس کا ذریعہ ہیں، یعنی دو علم ہیں جن کی تحصیل ہر شخص کیلئے ضروری ہے ان کے علاوہ باقی علوم درجہ کفایت میں ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ باقی علوم لاطائل اور بے سود ہیں۔

اور حضور اقدس ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے دو قسم کے صحابہؓ تھے، ایک وہ جو ہمہ وقت حفظ حدیث اور اسکی روایت میں لگے رہتے تھے جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انس بن مالکؓ وغیرہ،

دوسرے وہ صحابہؓ جو نصوص میں تدبر اور غور وفکر کر کے احکام جزئیہ نکالنے اور استنباط اور تفقہ پر ہی پوری طرح ہمت صرف کرتے تھے جیسے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ یہ حضرات احادیث کو پورے تثبت وتحقیق اور مسلمہ قواعدِ شریعت پر جانچنے کے بعد معمول بہا بناتے تھے۔

تدوین اصولِ فقہ

اسلامی علوم کی ابتدا اگرچہ اسلام کے ساتھ ساتھ ہوئی ہے اور نزولِ وحی کے دور ہی سے حدیث، تفسیر، عقائد، فقہ کی تعلیم شروع ہو چکی تھی لیکن ایک خاص ترتیب وانداز کے ساتھ دورِ نبوی ﷺ اور دورِ صحابہؓ میں یہ علوم مدون نہ ہوئے تھے، کیونکہ صحابہ کرامؓ جلاءِ قلبی اور فیضِ صحبتِ نبوی ﷺ

کے باعث ان کی تدوین سے مستغنی تھے اس لئے جہاں اور علوم کی تدوین عہدِ صحابہؓ میں نہیں ہوئی وہاں اصول فقہ کی تدوین بھی عمل میں نہیں آئی،

چنانچہ عہدِ صحابہؓ گزر جانے کے بعد حضرات فقہاء مجتہدینؒ نے اپنے اپنے طرزِ اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا، اگرچہ مجتہدینؒ صحابہ کرامؓ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہم کے ارشد تلامذہ دنیا کے اطراف و جوانب میں پھیل چکے تھے اور انکی زندگی کا اہم مشغلہ سوائے تعلیم و تعلّم کے اور کچھ نہیں تھا، لیکن ان کے اجتہادی مسائل کو فن کا درجہ دینے اور باقاعدہ قانون کی شکل دینے میں ابھی بہت سے مراحل باقی تھے، چنانچہ امام الاتقیاء، سید المجتہدین، امام اعظم حضرت امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت قدس سرہ نے تدوین فقہ کے وقت اصولِ فقہ کی بھی بنیاد قائم کی اور یہ بات بدیہی ہے کہ مجتہد کیلئے اصول وضوابط کے بغیر اجتہادی مسائل بیان کرنا کسی طرح بھی ممکن نہیں، پھر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ نے اصولِ فقہ پر کتابیں لکھیں لیکن اس وقت ان کتب کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے،

پھر اسکے بعد حضرت امام شافعیؒ نے اصولِ فقہ میں ایک رسالہ تصنیف فرمایا اور یہ رسالہ درحقیقت انکی کتاب الام کا مقدمہ ہے،

پھر حضرت امام شافعیؒ کے بعد علماء نے اصولِ فقہ پر مختصر اور مطوّل کتب لکھی ہیں اور اس فن کو پایۂ تکمیل تک پہنچا کر دین کی صحیح خدمات کا ثبوت پیش کیا ہے اور علماءِ اسلام نے جو اس فن میں بے شمار کتابیں تحریر کی ہیں ان میں سے یہ کتابیں مدارس میں داخلِ نصاب ہیں، حسامی، المنار، توضیح تلویح، مسلم الثبوت، نور الانوار، اصول الشاشی۔

صاحبِ اصول الشاشی

اصول الشاشی، اصولِ فقہ حنفی کی ایک مسلم الثبوت اور اہم ترین بنیادی کتاب ہے جس کا مصنف ان برگزیدہ اور خدا رسیدہ متقدمین فضلاء میں سے ہے جو نام و نمود، ریاء اور شہرت کو پسند نہیں فرماتے تھے، بعض اللہ والے ایسے ہوتے ہیں جو بڑے سے بڑا کام سرانجام دیکر بھی اپنے نام کا اظہار پسند نہیں فرماتے چنانچہ صاحبِ اصول الشاشی نے بھی اخلاص وحسنِ نیت اور مخلوق خدا کی نفع رسانی کو باعثِ ثواب دارین سمجھ کر اپنا نامِ نامی صفحاتِ کتاب پر ظاہر نہیں کیا، اسی وجہ سے آج تک یقین کے ساتھ یہ پتہ نہیں چل سکا کہ مصنفِ اصول الشاشی کا اسمِ گرامی کیا ہے اور ان کا تعارف کیا ہے، البتہ مصر میں اصول الشاشی مطبوعہ ہند کے تحت آپ کا نام اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمر قندی تحریر فرمایا گیا ہے اور کنیت ابوابراہیم تحریر کی گئی، اور آپ اپنے زمانے کے بہت بڑے عالم اور ثقہ تھے اور آپ حضرت امام محمدؒ کی جامع کبیر کی روایت ابوسلیمان جوزجانی سے بواسطہ زید بن اسامہ کرتے تھے اور آپ کی وفات ۳۲۵ھ مصر میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے، اور شاش ملک فارس کے اندر ماوراء النہر کے شہروں میں سے ایک شہر کا نام ہے مصنفؒ وہیں کے رہنے والے تھے اسی شہر کی طرف منسوب ہو کر یہ کتاب اصول الشاشی کے نام کے ساتھ مشہور ہوگئی ہے۔

اصول الشاشی کا دوسرا نام اور اسکی وجہ تسمیہ

حاجی خلیفہ ملاؔ کاتب چلپی نے اس کتاب کا نام ''کتاب الخمسین'' لکھا ہے اور وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف کے وقت چونکہ مصنفؒ کی عمر پچاس سال تھی اس لئے اس کتاب کو ''کتاب الخمسین'' کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے اور مصنف کا نام نظام الدین شاشی تحریر کیا ہے، اور وجہ تسمیہ کے بارے میں بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ کتاب چونکہ پچاس دن میں تحریر کی گئی اس لئے یہ کتاب ''کتاب الخمسین'' کے نام کے ساتھ مشہور ہوگئی جیسے اور بعض کتابیں یک روزی وغیرہ کے نام سے مشہور ہیں، اور بعد میں ''کتاب الخمسین'''' اصول الشاشی'' کے نام کے ساتھ مشہور ہوگئی۔

مصنفؒ کے حالاتِ زندگی کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا اس لئے مشکل ہے کہ جب تحقیق کے ساتھ مصنف ہی کا علم نہیں ہو سکا تو ان کے حالات کیسے معلوم ہو سکتے ہیں، البتہ کتاب کے دیکھنے اور مطالعہ کرنے کے ساتھ اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ مصنف اصول الشاشی فقہ حنفی کے زبردست قسم کے عالم تھے اور ان کو فقہ حنفی میں تبحر حاصل تھا اور اس کتاب کے مصنف فضل وکمال کے مالک تھے۔

اصول الشاشی کی اہمیت

اس کتاب میں انتہائی اختصار مگر جامعیت کے ساتھ دلائل اربعہ سے احکام شرعیہ کے استخراج اور استنباط کے اصول بیان کئے گئے ہیں اور ہر اصل کے تحت مثال کے طور پر جزئیات بھی ذکر کی گئی ہیں تاکہ کتاب پڑھنے والے کو اصول سے فروع کو اخذ کرنے کا طریقہ بھی اچھی طرح معلوم ہو جائے،

اور احناف وشوافع کے اکثر اختلافی مسائل کو اصول کے ماتحت، نہایت خوبی سے بیان کیا ہے اور یہ کتاب طرز بیان واضح اور مختصر ہونے کی وجہ سے سہل الماخذ بھی ہے، اور اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ وقتِ تصنیف سے لیکر آج تک مدارسِ عربیہ میں داخلِ نصاب ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَعْلٰی مَنْزِلَۃَ الْمُؤْمِنِیْنَ بِکَرِیْمِ خِطَابِہٖ وَرَفَعَ دَرَجَۃَ الْعَالِمِیْنَ بِمَعَانِیْ کِتَابِہٖ وَ خَصَّ الْمُسْتَنْبِطِیْنَ مِنْھُمْ بِمَزِیْدِ الْاِصَابَۃِ وَ ثَوَابِہٖ وَالصَّلٰوۃُ عَلَی النَّبِیِّ وَاَصْحَابِہٖ وَالسَّلَامُ عَلٰی اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَاَحْبَابِہٖ

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ثابت ہیں جس نے بلند فرمایا مؤمنین کے مرتبہ کو اپنے مکرم خطاب کے ساتھ، اور بلند فرمایا اپنی کتاب یعنی قرآن پاک کے معانی سمجھنے والے علماء کے درجہ کو، اور ان میں سے استنباط کرنے والوں کو اصابتِ حق کی زیادتی اور کثرتِ ثواب کے ساتھ خاص کیا، اور رحمت کاملہ نازل ہو نبی کریم ﷺ پر اور آپ کے صحابہؓ پر اور سلام نازل ہو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے دوستوں پر۔

تجزیہ عبارت: مصنفؒ نے مذکورہ عبارت میں حمدِ باری تعالیٰ اور صلوٰۃ علی النبی ﷺ بیان کی ہے۔

تشریح: تسمیہ اور تحمید کے ساتھ کتاب کا آغاز کرنے کی وجہ

مصنفؒ نے اپنے کتاب کو تسمیہ اور تحمید کے ساتھ شروع کیا ہے تین چیزوں کی اتباع کرتے ہوئے، (۱) کتاب اللہ (۲) احادیث مبارکہ (۳) سلف صالحین،

(۱) کتاب اللہ کی اتباع اس طرح کیونکہ "خَیْرُ الْکَلَامِ کَلَامُ اللّٰہِ" کی ابتدا بھی تسمیہ اور تحمید کے ساتھ ہے،

(۲) حدیث مبارکہ کی اتباع اس طرح کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِبِسْمِ اللّٰہِ فَھُوَ اَبْتَرُ" ہر وہ ذی شان کام جس کو بسم اللہ سے شروع نہ کیا جائے وہ بے برکت ہوتا ہے،

اسی طرح تحمید کے بارے میں حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِحَمْدِ اللّٰہِ فَھُوَ اَقْطَعُ اَوْ اَجْزَمُ" کہ ہر وہ ذی شان کام کہ جسکی ابتدا حمد باری تعالیٰ کے ساتھ نہ ہو وہ بے برکت اور نا تمام ہوتا ہے۔

(۳) اور سلف صالحین کی اتباع اسطرح ہے کیونکہ اسلاف مصنفین کا طرز طریقہ رہا ہے کہ اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے فرمایا کرتے تھے۔

حمد کی تعریف: حمد کا لغوی معنی ہے ستودن تعریف کرنا، ستائش کرنا، اور اصطلاحی تعریف یہ ہے "ھُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلٰی

الجمیل الاختیاری من نعمۃ او غیرھا بجھۃ التعظیم" حمد کہتے ہیں کہ زبان سے اختیاری خوبی پر تعریف کرنا نعمت ہو یا نہ ہو بشرطیکہ تعظیم کے طریقہ پر ہو۔

مدح کی تعریف: "ھو الثناء باللسان مطلقا" خوبی پر تعریف کرنا مطلقا خواہ خوبی اختیاری ہو یا غیر اختیاری نعمت ہو یا نہ،

حمد اور مدح میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، حمد خاص مطلق ہے کیونکہ حمد اختیاری خوبی پر ہوتی ہے اور مدح عام مطلق ہے چاہے اختیاری خوبی پر تعریف ہو یا غیر اختیاری خوبی پر، یعنی جہاں حمد صادق آئیگی وہاں مدح بھی صادق آئیگی لیکن جہاں مدح صادق آئیگی وہاں حمد کا صادق آنا ضروری نہیں جیسے "حمدتُ زیدًا علی علمہ وکرمہ" کہہ سکتے ہیں کیونکہ علم اور کرم زید کے اختیار میں ہے، لیکن "حمدتُ زیدًا علی حسنہ" نہیں کہہ سکتے کیونکہ حسن زید کے اختیار میں نہیں ہے بلکہ "مدحتُ زیدًا علی حسنہ" کہیں گے۔

شکر کی تعریف: "فعلٌ یُنبِئُ عن تعظیم المُنعِم لکونہ مُنعمًا سواءٌ کان باللسان او بالجنان او بالارکان" بغرض تعظیم منعم کے انعام پر تعریف کرنا چاہے زبان سے ہو یا دل سے ہو یا اعضاء وجوارح سے ہو،

حمد اور شکر کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے وہ اس طرح کہ حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہے کہ اس کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہو سکتا ہے اور حمد اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہے کہ حمد صرف زبان سے ادا ہو سکتی ہے،

اور شکر اس کے برعکس ہے کہ شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے چاہے زبان سے ہو یا دل سے یا جوارح سے اور شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے کیونکہ شکر صرف نعمت کے بدلے میں ہوتا ہے۔

لفظ اللہ کی تعریف

قولہ: للہ

"اللّٰہ علمٌ للذاتِ الواجبِ الوُجُودِ المُستجمِعِ بجمیعِ صِفاتِ الکمالِ" اللہ اس ذات کا نام ہے جو واجب الوجود ہے اور کمال کی تمام صفات کو جامع ہے، الحمد کا الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغراقی بھی، اگر الحمد کا الف لام جنسی ہو تو پھر ترجمہ ہوگا جنس حمد اور حقیقت حمد اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہے، اور اگر الحمد کا الف لام استغراقی ہو پھر ترجمہ ہوگا تمام افراد حمد ذات باری تعالیٰ کیلئے ثابت ہیں۔

قولہ: الذی اعلی منزلۃ المؤمنین بکریم خطابہ جس اللہ نے بلند کر دیا مؤمنین کا مرتبہ اپنے خطاب کریم کیساتھ،

مؤمنین کا مرتبہ

یعنی جن الفاظ کے ساتھ اللہ تعالیٰ مؤمنوں کو خطاب فرماتے ہیں ان الفاظ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کافروں کو خطاب نہیں فرماتے چنانچہ اللہ تعالیٰ مؤمنوں کو "یا ایھا الذین امنوا" کے ساتھ خطاب فرماتے ہیں جو شفقت پر دال ہے، اور کافروں کو "یا ایُّھا الذین

کَفَرُوْا'' کے ساتھ خطاب فرماتے ہیں جوشفقت پر دال نہیں ہے بلکہ اہانت پر مشتمل ہے، ''بِکَرِیْمِ خِطَابِہٖ'' میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے جواصل میں '' خِطَابِہِ الْکَرِیْمِ'' تھا جیسے ''جَرْدُ قَطِیْفَۃٍ'' میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے جواصل میں ''قَطِیْفَۃٌ جَرْدٌ'' تھا کیونکہ اسکا معنی ہے پرانی چادر، اسی طرح ''بِکَرِیْمِ خِطَابِہٖ'' میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے، اس سے کافروں کوخطاب سے خارج کرنا مقصود ہے، اور کریم ہر اس چیز کو کہتے ہیں جسکا نفع اور خیر زیادہ ہو جیسے کتاب کریم، رزق کریم، اجر کریم۔

قولہ: وَرَفَعَ دَرَجَۃَ الْعَالِمِیْنَ بِمَعَانِیْ کِتَابِہٖ اور اللہ تعالیٰ نے بلند فرمایا اپنی کتاب کے معانی سمجھنے والے علماء کے درجہ کو،

علماء کا مرتبہ: یہاں رفع کا عطف اعلیٰ پر ہے اور یہ تخصیص بعد التعمیم ہے تا کہ علماء علومِ قرآن اور علماءِ امت کی خصوصیت سے مدح سرائی ہو اور ان کے علو مرتبہ کا اظہار ہو، عالمین بکسر اللام عالم کی جمع ہے اور اس سے مطلقاً علماء مراد نہیں ہیں بلکہ وہ علماء مراد ہیں کہ جو قرآن پاک کے معانی جانتے اور سمجھتے ہیں اور جو علماء قرآن پاک کے معانی جانتے ہیں وہ علماء حدیث وفقہ ضرور سمجھتے ہیں کیونکہ حدیث تو خود قرآن پاک کی تفسیر وشرح ہے، اور جو علماء قرآن پاک کے معانی نہیں سمجھتے ان کو شریعت میں عالم نہیں کہا جاتا اور قران وحدیث میں ایسے علماء کی فضیلت بھی وارد نہیں ہوئی، اور مصنف نے اپنے خطبہ میں ''وَرَفَعَ دَرَجَۃَ الْعَالِمِیْنَ الخ'' لا کر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی طرف اشارہ کیا ہے ''یَرْفَعُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ'' اور ''وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَۃَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا'' اور یہ آیات اہل علم کی شان کو ظاہر کر رہی ہیں۔

قولہ: ''وَ خَصَّ الْمُسْتَنْبِطِیْنَ مِنْھُمْ بِمَزِیْدِ الْاِصَابَۃِ وَ ثَوَابِہٖ''

مجتہدین کا مرتبہ: اور اللہ تعالیٰ نے ان میں سے مجتہدین کو خاص کیا ہے کثرتِ ثواب اور اصابتِ حق کی زیادتی کے ساتھ،

استنباط اصل میں چشمہ سے پانی نکالنے کو کہتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے ''اِسْتَنْبَطَ الْمَاءَ'' جب مشقت سے پانی نکالے، ایسے ہی مجتہد کیلئے اصولِ اربعہ سے علت کا نکالنا اور مسائل کا مستنبط کرنا بہت اہم اور مشکل کام ہے، اسی مشقت اور تکلیف کو ظاہر کرنے کیلئے لفظ مجتہدین کی بجائے مستنبطین فرمایا ہے، کیونکہ مجتہد پہلے اصول وضع کرتا ہے پھر علت تلاش کرتا ہے پھر اس کے بعد احکام کو مرتب کرتا ہے جس کیلئے محنت شاقہ کرنی پڑتی ہے اور درستگی کا مدار تحقیقِ دین میں زیادہ کاوش پر منحصر ہے اس لئے مجتہدین کو اصابتِ حق اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، کیونکہ مجتہد کا اگر اجتہاد صحیح ہے تو اس کو دہرا اجر ملتا ہے ایک نفسِ اجتہاد پر، دوسرا صحتِ اجتہاد پر، اور اگر اجتہاد میں خطا ہو جائے تب بھی اجتہاد پر ایک اجر ملتا ہے بخلاف دوسرے علماء کے اگر وہ غلط مسئلہ بتائیں تو ان کو ثواب نہیں ملتا بلکہ گناہ ملتا ہے جیسے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ''مَنْ اُفْتِیَ بِغَیْرِ عِلْمٍ کَانَ اِثْمُہٗ عَلٰی مَنْ اَفْتَاہُ'' جس شخص کو بغیر علم کے فتویٰ دیا گیا تو اس کے عمل کا گناہ بھی فتویٰ دینے والے کو ہوگا،

اور مجتہدین سے اصابتِ حق اور درستگی حق ہی زیادہ صادر ہوتا ہے کیونکہ ان سے غلطی کا صدور بہت کم ہوتا ہے کیونکہ اجتہاد کے ذریعہ تمام

احکام سامنے آجاتے ہیں اور اجتہاد کے ساتھ تائید الٰہی بھی ساتھ ہوتی ہے اس لئے اکثر اجتہاد صحیح ہوتا ہے بخلاف غیر مجتہدین کے کہ ان سے غلطی کا صدور زیادہ ہوتا ہے اور وہ مجتہدین کی شان کو نہیں پہنچ سکتے۔

فائدہ: صاحبِ اصول الشاشی نے مؤمنین کے حق میں لفظ اعلی اور علماء کے حق میں لفظ رفع اور مجتہدین کے حق میں لفظ "خص" استعمال کیا اور اس میں فرقِ مراتب کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ فعل اعلیٰ صرفی اعتبار سے ناقص ہے کیونکہ لام کلمہ کی جگہ حرف علت ہے اور فعل رفع صرفی اعتبار سے صحیح ہے کیونکہ حرف اصلی کی جگہ حرف علت نہیں اور فعلِ خص صرفی اعتبار سے مضاعف ہے کیونکہ دو حرف ہم جنس کے جمع ہیں، ان مختلف الفاظ کے استعمال میں نکتہ یہ ہے کہ عام مؤمنین اگرچہ نورِ اسلام کے ساتھ منور ہوتے ہیں لیکن علماء کے مقابلے میں ناقص ہوتے ہیں، اور حضراتِ علماء کرام اگرچہ جہل کی بیماری سے صحیح ہوتے ہیں لیکن وہ مجتہدین کے مقابلہ میں اجرِ مضاع سے محروم ہوتے ہیں کیونکہ دہرا اجر صرف مجتہدین کیلئے خاص ہے۔

قولہ: وَالصَّلٰوةُ عَلَى النَّبِيِّ وَاَصْحَابِه

صلوٰۃ کے لغوی اور اصطلاحی معنی

صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں جیسے رب العزت کا ارشاد ہے "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ" آپ ان کے حق میں دعا کریں کیونکہ آپ کا دعا کرنا ان کیلئے سکون کا سبب ہے، اور حدیث میں بھی آتا ہے "وَاِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ" جب کوئی دعوت کیلئے بلائے تو اس کو قبول کرے اگر روزہ نہ ہو تو کھالے اور اگر روزہ ہو تو اس کیلئے دعا کردے، اور اصطلاح میں صلوٰۃ کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے رحمتِ کاملہ مراد ہوتی ہے اور اگر انسانوں کی طرف ہو تو اس سے دعا مراد ہوتی ہے اور اگر ملائکہ کی طرف ہو تو اس سے استغفار مراد ہوتا ہے اور اگر وحوش وطیور (چرند پرند) کی طرف ہو تو معنی تسبیح مراد ہوتا ہے، یہاں خطبہ میں مصنفؒ حمد کی تکمیل صلوٰۃ علی النبی سے فرما رہے ہیں کیونکہ صلوٰۃ علی النبی کے بغیر حمد کامل نہیں ہوتی اس لئے کہ تمام نعمتوں کا واسطہ حضور اقدس ﷺ ہیں۔

نبی اور رسول میں فرق

جمہور علماء کے نزدیک نبی اور رسول میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں مترادف الفاظ ہیں کیونکہ "اٰمَنْتُ بِاللّٰهِ وَ مَلَائِكَتِه وَكُتُبِه وَرُسُلِه" کہنے والے کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ نبی پر ایمان نہیں لایا بلکہ نبی اور رسول سب پر ایمان لانے والا کہا جاتا ہے اور بعض حضرات رسول اور نبی میں فرق بیان کرتے ہیں کہ رسول اس مبارک انسان کو کہا جاتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام پہنچانے کیلئے مبعوث کیا ہو اور اس کو نئی کتاب اور نئی شریعت سے نوازا ہو، اور نبی عام ہے چاہے اس کو نئی کتاب اور نئی شریعت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو بلکہ اپنے سے پہلے پیغمبر کی شریعت کی تبلیغ کا حکم ہو،

اور جو حضرات نبی اور رسول میں فرق بیان کرتے ہیں وہ دلیل دیتے ہیں کہ قرآن پاک میں ہے "وما ارسلنا من قبلك من رسولٍ ولا نبيٍ" اس آیت میں نبی کا رسول پر عطف کیا گیا ہے اور عطف تغایر کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ نبی اور رسول میں مغایرت ہے۔

اعتراض: یہاں پر اعتراض ہوتا ہے جب رسول شان میں نبی سے اعلیٰ ہے تو مصنفؒ کو "والصلوٰة علی رسوله" کہنا چاہئے تھا "والصلوٰة علی النبي" کیوں کہا؟

جواب: (۱) مصنفؒ نے قرآن پاک کی اتباع کرتے ہوئے "والصلوٰة علی النبي" کہا کیونکہ قرآن پاک میں ہے "انّ اللّٰه وملائكته يصلّون على النبي" تو اس آیت میں نبی کا ذکر کیا گیا ہے نہ کہ رسول کا،

اور حدیث پاک کی اتباع کرتے ہوئے نبی کا ذکر کیا ہے جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے "انا خاتم النبيين لا نبيّ بعدي" اس میں بھی نبی کا ذکر ہے نہ کہ رسول کا،

جواب: (۲) رسول کا لفظ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے قرآن پاک میں ہے "انّه لقول رسولٍ كريمٍ" اس آیت میں رسول کا لفظ حضرت جبریل علیہ السلام کیلئے استعمال کیا گیا ہے۔ لہٰذا لفظ رسول نبی اور غیر نبی کے درمیان مشترک تھا، بخلاف لفظ نبی کے وہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ کیلئے مستعمل نہیں ہوتا اور تعریف وتعارف میں لفظِ مشترک کو استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ لفظ غیر مشترک ذکر کیا جاتا ہے اسی بنا پر مصنفؒ نے بھی لفظِ رسول کو ذکر نہیں کیا جو مشترک تھا، بلکہ لفظ نبی کو ذکر کیا ہے جو غیر مشترک تھا۔

جواب: (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ نبی کے اندر تعمیم ہے اور یہ نبی اور رسول دونوں کو شامل ہے تو اگر یہاں پر رسول کو ذکر کر دیتے تو جن حضرات کے نزدیک نبی اور رسول میں فرق ہے تو ان حضرات کے نزدیک رسول کہنے کی وجہ سے نبی اس میں داخل نہ ہوتا تو مصنفؒ نے دونوں کو داخل کرنے کے لئے یہاں پر نبی کا لفظ استعمال کیا ہے رسول کا لفظ استعمال نہیں کیا۔

قوله: واصحابه

لفظ اصحاب کی تحقیق اور صحابی کی تعریف:

"اَصحابٌ" یا تو "صَاحِبٌ" کی جمع ہے جیسے "اَطْهارٌ" جمع ہے "طَاهِرٌ" کی، یا "اَصْحَابٌ صَحْبٌ" کی جمع ہے جیسے "اَنهارٌ نَهرٌ" کی جمع ہے، یا "اَصْحَابٌ" جمع ہے "صَحِيْبٌ" کی جیسے "اَشْرَافٌ" جمع ہے "شَرِيْفٌ" کی، یا "اَصْحَابٌ" جمع ہے "صَحِبٌ" کی جیسے "اَنمارٌ" جمع ہے "نَمِرٌ" کی،

صحابی اس کو کہتے ہیں جس نے ایمان کی حالت میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت کی ہو یا ملاقات کی ہو اور اسی حالت

ایمان میں وفات پائی ہو،

چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علوم ومعارف صحابہ کرامؓ کے واسطے سے ہم تک پہنچے ہیں اس لئے مصنفؒ نے دعا میں ان حضرات کو بھی شریک کرلیا ہے، اور حضور اقدس ﷺ کے اہل وعیال حضراتِ صحابہ کرامؓ میں داخل ہیں اس وجہ سے ان کو مستقل طور پر مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے۔

قوله: وَالسَّلَامُ عَلٰی اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَاَحْبَابِه

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب پر سلام بھیجنے کی وجہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اولاً اصولِ فقہ کو مدون فرمایا ہے اس لئے خصوصیت سے صاحبِ اصول الشاشی نے ان پر سلام بھیجا ہے، اور احبابہ سے مراد حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ اور حضرت امام زفرؒ وغیرہم ہیں، جنہوں نے احکام اور فروع کو ادلہ سے نکالا ہے ان قواعد اور اصول کے مطابق جو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے وضع کئے تھے، اگرچہ انہوں نے بعض احکام اور فروع میں حضرت امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف بھی کیا ہے لیکن قواعد اور اصول میں امام صاحب کے تابع رہے ہیں، اور ان حضرات کی تصنیفات وتالیفات کے ذریعہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب پوری دنیا میں پھیلا ہوا ہے۔

اعتراض: یہاں پر اعتراض ہوتا ہے لفظِ سلام جمہور حضرات کے نزدیک غیر انبیاء کیلئے استقلالاً ابتداءً استعمال کرنا جائز نہیں اگرچہ اتباعاً جائز ہے مصنفؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کیلئے لفظ سلام استقلالاً استعمال کیوں فرمایا ہے؟

جواب: (۱) صاحبِ اصول الشاشی زبردست قسم کے حنفی ہیں اور حضرت امام ابوحنیفہ کے ساتھ فرطِ عقیدت اور غایت محبت کی وجہ سے بے ساختہ نوکِ قلم سے والسلام علی ابی حنیفۃ رقم ہوگیا اور بابِ عقیدت ومحبت میں یہ چیزیں جائز ہوا کرتی ہیں جس پر مواخذہ نہیں ہوسکتا۔

جواب: (۲) صاحبِ اصول الشاشی کی تحقیق یہ ہوگی کہ غیر انبیاء پر بھی سلام کہنا جائز ہے کیونکہ بعض حضرات کے نزدیک لفظِ صلوٰۃ اور سلام کو مستقلاً اور ابتداءً غیر انبیاء کیلئے بھی استعمال کرنا جائز ہے تو مصنفؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے والسلام علی ابی حنیفہ کہہ دیا ہے۔

وَبَعْدُ فَاِنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ اَرْبَعَةٌ كِتَابُ اللّٰهِ وَسُنَّةُ رَسُوْلِهٖ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَالْقِيَاسُ فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِیْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذٰلِكَ طَرِيْقُ تَخْرِيْجِ الْاَحْكَامِ، اَلْبَحْثُ الْاَوَّلُ فِیْ كِتَابِ اللّٰهِ

ترجمہ: حمد وصلوٰۃ کے بعد پس فقہ کے اصول چار ہیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس، ان چاروں قسموں میں سے ہر ایک کے متعلق بحث کرنا ضروری ہے تاکہ ان سے احکامِ شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہوجائے پہلی بحث کتاب اللہ میں ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے اصولِ اربعہ کو بیان کرنے کے بعد اس بات کو واضح کیا ہے کہ

ان اصولِ اربعہ میں سے ہر ایک کے متعلق بحث کرنا ضروری ہے تاکہ ان کے ذریعہ احکام کی تخریج اور استنباط کا طریقہ معلوم ہو اور پہلی بحث کتاب اللہ میں ہوگی۔

تشریح: قولہ : وَبَعْدُ اما بعد کا موجد کون ہے؟

امابعد کے موجد کے بارے میں چھ اقوال ہیں۔

(۱) حضرت یعقوب علیہ السلام (۲) حضرت داؤد علیہ السلام (۳) یعرب بن القحطان (۴) سحبان بن وائل (۵) قیس بن سعادہ (۶) کعب بن لوئی

بعد کا اعراب

بعد دو حالتوں میں معرب اور ایک حالت میں مبنی ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ اس کا مضاف الیہ لفظوں میں مذکور ہوگا یا محذوف، اگر اس کا مضاف الیہ مذکور ہو تو یہ معرب ہوگا، اگر بعد کا مضاف الیہ محذوف ہو تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو محذوف نسیاً منسیاً ہوگا یا منویاً، اگر نسیاً منسیاً محذوف ہو تو اس وقت بھی معرب ہوگا اگر مضاف الیہ منویا محذوف ہو یعنی لفظوں سے حذف اور نیت میں باقی ہو تو اس وقت بعد مبنی علی الضم ہوگا، تو یہاں پر بعد مبنی علی الضم ہے جیسے بَعْدُ اَیْ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوۃِ۔

قولہ: فَاِنَّ ، فانّ میں فا جزائیہ ہے امّا محذوف کے جواب میں ہے اصل میں یوں تھا" اَمَّا بَعْدُ فَاِنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ اَرْبَعَةٌ" اور "وَبَعْدُ" کا واؤ اس اما کے قائم مقام ہے، یا اس کی شرط محذوف ہے اصل میں یوں تھا "اذا فرغتُ مِنَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوۃِ فَاَقُوْلُ اِنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ اَرْبَعَةٌ"

قولہ: اُصُوْلَ الْفِقْهِ اَرْبَعَةٌ الخ

اصول اربعہ کے درمیان وجہ حصر

وجہ حصر یوں ہے کہ حکم شرعی یا تو وحی سے ثابت ہوگا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے ثابت ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں وحی متلو ہوگی یا غیر متلو، اگر وحی متلو ہے تو کتاب اللہ ہے اگر غیر متلو ہے تو وہ سنتِ رسول اللہ ہے، اگر حکم شرعی غیر وحی سے ثابت ہو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں کہ حکم شرعی اجتہاد سے ثابت ہوگا یا غیر اجتہاد سے، اگر اجتہاد سے ثابت ہو اور یہ اجتہاد تمام مجتہدین کا ہو تو یہ اجماع ہے، اور اگر یہ اجتہاد بعض مجتہدین کا ہو تو یہ قیاس ہے، اور اگر غیر اجتہاد سے ثابت ہو تو وہ حکم مردود ہوگا کیونکہ غیر اجتہاد حجت نہیں ہو سکتا لہذا جو غیر اجتہاد سے ثابت ہو وہ حکم شرعی بھی نہیں ہوگا۔

اعتراض: اصول کی اضافت فقہ کی طرف، اضافت بتقدیر لام ہے اور اضافت بتقدیر لام تخصیص کا فائدہ دیتی ہے یعنی مضاف د

مضاف الیہ کے ساتھ خاص کر دیتی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ چاروں صرف فقہ ہی کے اصول ہیں اور کسی کے نہیں، حالانکہ یہ بات خلافِ واقعہ ہے کیونکہ قیاس کے علاوہ باقی تین جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں اور جس طرح ان تینوں سے احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں اسی طرح ان سے عقائد بھی ثابت ہوتے ہیں۔

جواب: (۱) اصول کی اضافت فقہ کی طرف اربعہ کے اعتبار سے ہے یعنی یہ چاروں فقہ کے اصول ہیں، علمِ کلام کے چاروں اصول نہیں بلکہ علم کلام کے اصول قیاس کے علاوہ تین ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ کتاب اللہ، سنت، اجماع، قیاس یہ چاروں فقہ کے اصول ہیں علمِ کلام کے نہیں۔

جواب: (۲) یہ ہے کہ یہاں فقہ سے مراد شریعت ہے اصولِ شرع چار ہیں اور عقائد شریعت سے خارج نہیں ہے تو مطلب ہوگا کہ شریعت کے اصول چار ہیں کتاب اللہ، سنتِ رسول، اجماع اور قیاس، تو اس شریعت میں فقہ بھی داخل ہے اور عقائد بھی۔

اعتراض: کہ شریعت کے احکام جس طرح اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح شرائع سابقہ، تعاملِ ناس، قولِ صحابی اور استصحابِ حال سے بھی ثابت ہوتے ہیں لہٰذا احکام شرع کو مذکورہ اصولِ اربعہ میں منحصر کرنا صحیح نہیں اس سے معلوم ہوا کہ فقہ کے اصول چار نہیں بلکہ آٹھ ہو گئے ہیں۔

جواب: شرائع سابقہ، تعاملِ ناس، قولِ صحابی اور استصحاب حال، یہ مستقل دلیلیں اور حجت نہیں بلکہ اصول اربعہ میں سے کسی ایک کے ضمن میں داخل ہیں، وہ اس طرح کہ شرائع سابقہ یعنی پہلے انبیاء علیہم السلام کی شریعت کا ذکر اگر قرآن میں ہے تو وہ کتاب اللہ میں داخل ہے اور اگر حدیث میں ہے تو وہ سنتِ رسول میں داخل ہے اور تعاملِ ناس یعنی لوگوں کی آراء کا کسی چیز پر متفق ہو جانا یہ اجماع میں داخل ہے، اور قولِ صحابی اگر قیاس اور عقل کے مخالف ہے تو وہ سنت کے ضمن میں داخل ہوگا اور اگر قیاس اور عقل کے مطابق ہے تو وہ قیاس کے ضمن میں داخل ہے اور استصحابِ حال یعنی کسی چیز کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کرنا، یہ بھی قیاس کے ضمن میں داخل ہے۔

فائدہ: اصولِ اربعہ میں سے کتاب اللہ سے مراد پورا قرآن پاک نہیں بلکہ قرآن پاک کی وہ پانچ سو آیات ہیں جن پر احکام شرعیہ کی بنیاد ہے، اور سنتِ رسول سے مراد پورا ذخیرۂ احادیث نہیں بلکہ وہ تین ہزار احادیث مراد ہیں جو احکام کی بنیاد اور اساس ہیں، اور اجماعِ امت سے مطلقاً امت کا اجماع مراد نہیں بلکہ امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے، اور قیاس سے مراد قیاسِ شرعی ہے جو کتاب اللہ یا سنتِ رسول یا اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہے، اسی وجہ سے قیاس کو مظہر حکم مانا جاتا ہے مثبت حکم نہیں مانا جاتا،

اور قیاس ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں، لہٰذا جو قیاس قرآن وحدیث اور اجماعِ امت کے مخالف ہو وہ مردود ہوگا، اور قرآن وحدیث اور اجماع امت کو اصول مطلقہ کہا جاتا ہے اور قیاس کو اصلِ مطلق نہیں کہا جاتا بلکہ قیاس کے ظنی ہونے کی وجہ سے اس سے کوئی اسلامی عقیدہ بھی ثابت نہیں ہوتا اور قیاس کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب کوئی حکم پہلی تین دلیلوں سے ثابت نہ ہو۔

قولہ : فَلَا بُدَّ مِنْ کُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ هٰذِهِ الْاَقْسَام

ادلہ اربعہ کے متعلق تفصیلاً گفتگو : یہاں صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ ادلۂ اربعہ قرآن وحدیث اور اجماع امت اور قیاس میں سے ہر ایک کے متعلق تفصیلی کلام اور گفتگو کرنا ضروری ہے تا کہ ان ادلۂ اربعہ سے احکام شرعیہ نکالنے کا طریقہ معلوم ہو لہٰذا اصول الشاشی میں اصول اربعہ سے تفصیلا بات ہوگی تا کہ ان سے احکام کی تخریج اور استنباط کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

اَلْبَحْثُ الْاَوَّلُ فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ

مصنفؒ ادلۂ اربعہ میں سے ہر ایک کو تفصیل کے ساتھ علیحدہ علیحدہ بیان فرما رہے ہیں، کیونکہ کتاب اللہ وجود اور مرتبہ کے اعتبار سے باقی تین اصول پر مقدم ہے اس لئے ذکر میں بھی کتاب اللہ کی بحث کو باقی تمام ابحاث پر مقدم کیا ہے، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ قرآن پاک باقی تمام اصول کی اصل ہے اور اصول کی اصل ہمیشہ مقدم ہی ہوا کرتی ہے اس لئے بھی کتاب اللہ کو سنت رسول اور اجماع امت اور قیاس پر مقدم کیا گیا ہے۔

اعتراض : صاحب اصول الشاشی نے کتاب کی تعریف بیان ہی نہیں کی اور اس کی تقسیم بیان کرنا شروع کردی ہے حالانکہ تعریف بمنزلہ موقوف علیہ کے ہوتی ہے اور تقسیم بمنزلہ موقوف کے، اور موقوف علیہ، موقوف سے مقدم ہوا کرتا ہے اس لئے پہلے تعریف ذکر کرنی چاہئے تھی اور تقسیم بعد میں بیان کرنی چاہئے تھی۔

جواب : مصنفؒ نے کتاب اللہ کی تعریف مشہور ہونے کی بنا پر بیان نہیں کی کیونکہ کتاب کی تعریف اس قدر مشہور ہے کہ اس کی تعریف کرنے کی ضرورت ہی نہیں، کیونکہ ہر کوئی جانتا ہے کہ قرآن پاک ایک سو چودہ سورتوں کے مجموعہ کا نام ہے جن میں اول سورتِ فاتحہ اور آخری سورت، سورتِ ناس ہے اور ہر سورت چند آیتوں پر اور ہر آیت چند کلمات پر مشتمل ہے لہٰذا اتنی بات جاننے سے قرآن پاک بقیہ کلام سے ممتاز ہو گیا اسی بنا پر مصنفؒ نے قرآن پاک کی تعریف بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھی۔

قرآن پاک کی تعریف

لیکن چونکہ دوسرے مصنفین نے قرآن پاک کی تعریف بیان کی ہے اس لئے سہولت اور بغرضِ استحضار فی الذہن یہاں بھی ذکر کی جاتی ہے "فَالْقُرْاٰنُ هُوَ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ الْمَكْتُوْبُ فِی الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُّتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ" یعنی قرآن پاک وہ آسمانی کتاب ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوئی جو مصاحف میں لکھی ہوئی ہے اور رسول اللہ ﷺ سے لیکر ہم تک ایسی نقل متواتر کے ساتھ

منقول ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

تعریفِ قرآن میں فوائد قیود

اس تعریف میں قرآن پاک کا لفظ بمنزلہ جنس کے ہے کیونکہ یا تو لفظ قرآن مقروء کے معنی میں ہوگا بمعنی پڑھا ہوا، یا مقرون کے معنی میں ہوگا بمعنی ملا ہوا، کہ اس کی آیات ایک دوسرے کے ساتھ ملی ہوئی ہیں چنانچہ لفظ قرآن بھی کتاب اللہ اور دوسری کتابوں کو شامل ہے کیونکہ قرآن کی طرح دوسری کتابیں بھی پڑھی جاتی ہیں اور ان میں بھی مضامین اور الفاظ کا اتصال ہوتا ہے، پس "اَلْمُنْزَلُ" کی قید سے وہ کتابیں نکل گئیں جو آسمانی نہیں، اور "عَلَی الرَّسُوْلِ" کی قید سے قرآن پاک کے علاوہ دوسری آسمانی کتابیں خارج ہوگئیں کیونکہ رسول سے مراد حضور اقدس ﷺ ہیں، اور "اَلْمَکْتُوْبُ فِی الْمَصَاحِفِ" کی قید سے وہ آیتیں خارج ہوگئیں جن کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے اور وحی غیر متلو یعنی تمام احادیث بھی خارج ہوگئیں کیونکہ وہ مصاحف میں نہیں لکھی گئیں، اور "نَقْلًا مُتَوَاتِرًا" کی قید سے قرأۃ مشہور اور قرأۃ شاذہ نکل گئیں کیونکہ وہ قرآن پاک میں داخل نہیں اور وہ بطریقِ آحاد منقول ہیں اور "بِلَا شُبْهَةٍ" کی قید کسی کو خارج کرنے کیلئے نہیں لائی گئی بلکہ نقلاً متواتراً کی تاکید کیلئے لائی گئی ہے۔

فائدہ: کلام اللہ کی اقسام

کلام اللہ کی دو قسمیں ہیں، (۱) کلام نفسی (۲) کلام لفظی

کلامِ نفسی: (۱) کلامِ نفسی وہ کلام ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور یہ کلام لفظ صوت، حروف اور ترکیب وغیرہ سے پاک ہے اور یہ کلام معنی کی قبیل میں سے ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی دوسری صفات کی طرح ایک صفت ہے جو قدیم ہے۔

کلامِ لفظی: (۲) کلام لفظی وہ کلام ہے جو الفاظ اور صوت اور حروف سے مرکب ہو اور یہ کلام لفظی حادث ہے اور یہ کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

اور ہمارے پاس جو قرآن مجید ہے یہ حروف الفاظ اور صوت سے مرکب ہے اور حروف اصوات وغیرہ حادث اور مخلوق ہیں لیکن کلام نفسی وہ قدیم ہے اور غیر مخلوق ہے، اب قرآن پاک کس چیز کا نام ہے اس کے بارے میں تین اقوال ہیں،

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ قرآن پاک صرف الفاظ کا نام ہے، (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن پاک صرف معنی کا نام ہے، (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن پاک الفاظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور جمہور کا یہی قول ہے اور یہی راجح ہے۔

فَصْلٌ فِی الْخَاصِّ وَالْعَامِّ فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ اَوْ لِمُسَمًّی مَعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ كَقَوْلِنَا فِیْ تَخْصِیْصِ الْفَرْدِ زَیْدٌ وَ فِیْ تَخْصِیْصِ النَّوْعِ رَجُلٌ وَفِیْ تَخْصِیْصِ الْجِنْسِ اِنْسَانٌ وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ یَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْاَفْرَادِ اِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُوْنَ وَ مُشْرِكُوْنَ وَاِمَّا مَعْنًی كَقَوْلِنَا مَنْ وَ مَا

ترجمہ: یہ فصل ہے خاص اور عام کے بیان میں، پس خاص وہ لفظ ہے جو بطورِ انفراد معنی معلوم یا شخص معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو جیسے ہمارا قول تخصیص الفرد میں "زَیْدٌ" اور تخصیص النوع میں "رَجُلٌ" اور تخصیص الجنس میں "اِنْسَانٌ" ہے، اور عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کی ایک جماعت کو شامل ہو خواہ یہ شامل ہونا لفظاً ہو جیسے ہمارا قول مسلمون اور مشرکون ہے یا شامل ہونا معناً ہو جیسے ہمارا قول من اور ما ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے خاص کی تعریف کرنے کے بعد خاص کی تین اقسام بیان کی ہیں اور عام کی تعریف کرنے کے بعد عام کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔

تشریح: قولہ: فَصْلٌ فِی الْخَاصِّ وَالْعَامِّ الخ

خاص، عام اور مشترک ومؤول کے درمیان وجہ حصر

چونکہ الفاظِ قرآن اپنے معانی اور مطالب میں مختلف ہوتے ہیں اس لئے صاحبِ کتاب نے ہر ایک کے حکم کو علیحدہ علیحدہ بیان فرمایا ہے اور سب سے پہلے الفاظ قرآن کے خاص اور عام کی بحث کو شروع فرماتے ہیں، لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں بنتی ہیں، (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول

ان کے درمیان وجہ حصر یوں ہے کہ وضع کے اعتبار سے لفظ دو حال سے خالی نہیں یا تو لفظ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد معنی پر، اگر ایک معنی پر دلالت کرے تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معنی افراد کی شرکت سے پاک ہوگا یا کئی افراد کے درمیان مشترک ہوگا، اگر وہ معنی افراد کی شرکت سے پاک ہے تو وہ خاص ہے اور اگر افراد کے درمیان مشترک ہے تو وہ عام ہے،

اگر وہ لفظ ایک سے زائد معانی پر دلالت کرے تو پھر یہ بھی دو حال سے خالی نہیں، ان میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعے راجح ہوگا یا نہیں، اگر کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعے راجح ہوجائے تو یہ مؤول ہے اور اگر ایک معنی تاویل کے ذریعے راجح نہ ہو تو یہ مشترک ہے، تو صاحبِ کتاب نے اس فصل میں خاص اور عام کو بیان کیا ہے اور اگلی فصل میں مشترک اور مؤول کو بیان فرمائیں گے۔

اعتراض: مصنف نے خاص اور عام کو ایک فصل میں کیوں جمع کردیا ہے دونوں کو الگ الگ فصل میں کیوں بیان نہیں کیا ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ ترجیح کیا ہے؟

جواب: (۱) خاص اور عام دونوں کو ایک فصل میں جمع اس لئے کردیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک معنی واحد کیلئے موضوع ہے لیکن معنی واحد خاص میں منفرد عن الافراد ہوتا ہے اور عام میں مشتمل علی الافراد ہوتا ہے لہٰذا معنی واحد میں شرکت کی وجہ سے دونوں کو ایک فصل میں جمع کردیا ہے۔

جواب: (۲) خاص اور عام میں سے ہر ایک کا حکم قطعی ہوتا ہے، بخلاف مشترک ومؤول کے ان کا حکم ظنی ہوتا ہے لہذا خاص اور عام حکم کو قطعی طور پر ثابت کرنے میں چونکہ شریک ہیں اس لئے دونوں کو ایک فصل میں جمع کر دیا ہے۔

اعتراض: مصنف نے خاص کو عام پر مقدم کیوں کیا، اگر عام کو خاص پر مقدم کر دیتے تو کیا خرابی لازم آتی تھی، خاص کو عام پر مقدم کرنے کی وجہ ترجیح کیا ہے؟

جواب: (۱) خاص کو عام پر مقدم اس لئے کیا کہ خاص بمنزلہ مفرد کے ہے اور عام بمنزلہ مرکب کے ہے اور مفرد مرکب پر مقدم ہی ہوا کرتا ہے اس لئے مصنفؒ نے خاص کو عام پر مقدم کر دیا ہے۔

جواب: (۲) خاص کے حکم میں علماء کا اتفاق ہے کہ خاص بالاتفاق یقین کا فائدہ دیتا ہے، اور عام کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے، احناف کے نزدیک عام یقین کا فائدہ دیتا ہے اور شوافع کے نزدیک ظن کا فائدہ دیتا ہے تو مصنفؒ نے متفق علیہ یعنی خاص کو مختلف فیہ یعنی عام پر مقدم کیا کیونکہ متفق علیہ کو مختلف فیہ پر ترجیح ہوا کرتی ہے۔

خاص کی تعریف

قوله: فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وُضِعَ الخ

یہاں سے مصنفؒ خاص کی تعریف بیان فرما رہے ہیں کہ خاص وہ لفظ ہے جس کو کسی تنہا معنی معلوم کیلئے، یا کسی تنہا شخص معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو، اوّل کی مثال جیسے لفظ ثلاثۃ معلوم معنی تین کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور ثانی کی مثال جیسے خالد یہ لفظ ایک معلوم شخص کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

فوائد قیود: جب مصنف نے خاص کی تعریف میں "لفظ" کہا تو یہ بمنزلہ جنس کے ہے مہمل اور موضوع سب کو شامل ہے، جب کہا "وُضِعَ لِمَعْنًی" تو اس قید سے مہمل الفاظ نکل گئے اور جب "مَعْلُوْمٍ" کہا تو اس سے مشترک خارج ہو گیا کیونکہ مشترک کے معنی معلوم المراد نہیں ہوتے، اور جب "عَلَی الْاِنْفِرَادِ" کہا تو اس سے عام خارج ہو گیا، کیونکہ عام افراد کی ایک جماعت کیلئے موضوع ہے صرف ایک فرد کے لئے موضوع نہیں ہے۔

قوله: فِیْ تَخْصِیْصِ الْفَرْدِ الخ

خاص کی اقسام: یہاں سے مصنف خاص کی تعریف کرنے کے بعد خاص کی تین اقسام بیان فرما رہے ہیں،

(۱) خاص الفرد (۲) خاص النوع (۳) خاص الجنس

(۱) خاص الفرد کی تعریف: خاص الفرد اسے کہتے ہیں کہ معنی کے اعتبار سے اس کا مدلول واحد ہو اور خارج میں بھی اس کا ایک ہی فرد پایا جاتا ہو یعنی وہ معین شخص ہو جیسے زید

(۲) خاص النوع کی تعریف: خاص النوع اسے کہتے ہیں کہ معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کے مصداق کے متعدد افراد ہوں جیسے "رَجُلٌ" اسے کہتے ہیں جو بنی آدم میں بچپن کی حدود سے گزر کر جوانی کی سرحد میں داخل ہو چکا ہو، یہ مفہوم خاص ہے اگرچہ اس کے افراد متعدد ہیں۔

(۳) خاص الجنس کی تعریف: خاص الجنس اسے کہتے ہیں کہ معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کے مصداق کے افراد متعدد ہوں جیسے انسان کہ اس کا معنی حیوان ناطق ہے معنی کے اعتبار سے خاص الجنس ہے اگرچہ اس کے افراد متعدد ہیں۔

قولہ: وَالعَامُ كُلُّ لَفظٍ يَنتَظِمُ الخ

عام کی تعریف

عام ہر وہ لفظ ہے جو بہت سے افراد کو ایک وقت میں شامل ہو جیسے مؤمنون یہ جمع کا صیغہ ہے اور یہ بہت سے افراد کو شامل ہے، مصنفؒ نے عام کی تعریف میں کلمۂ لفظ کو اس لئے ذکر کیا کیونکہ عموم الفاظ کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ معانی کے اعتبار سے، لہٰذا لفظ عام ہوگا معنی عام نہیں ہوگا، اور لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے مطلقاً لفظ مراد نہیں ہے کیونکہ لفظ کی یہ تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے۔

فوائد قیود: عام کی تعریف میں "كُلُّ لَفظٍ" بمنزلہ جنس کے ہے جو لفظ موضوع کو شامل ہے جب "يَنتَظِمُ" کہا یہ فصل اول ہے اس قید کے ذریعہ سے مشترک اور خاص دونوں خارج ہو گئے، خاص تو اس لئے خارج ہو گیا کہ خاص میں شمول نہیں ہوتا اور عام میں شمول کا پایا جانا ضروری ہے، اور مشترک اس لئے خارج ہو گیا کیونکہ مشترک علی سبیل البدلیت کئی معنی پر دلالت کرتا ہے ایک سے زائد معنی کو ایک وقت میں شامل نہیں ہوتا،

اور جب "جَمعاً مِنَ الأفرَادِ" کہا تو یہ فصلِ ثانی ہے اس قید کے ذریعہ سے اسماءِ عدد خارج ہو گئے کیونکہ اسماءِ عدد ایک ایک مجموعہ پر دلالت کرتے ہیں، ایک ایک جماعت پر دلالت نہیں کرتے، کیونکہ عام کئی افراد کو شامل ہوتا ہے اور اسم عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں ہوتا، اور عام کا افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔

قولہ: إمَّا لَفظاً كَقَولِنَا مُسلِمُونَ الخ

عام کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ عام کی اقسام کو بیان فرما رہے ہیں کہ عام کی دو قسمیں ہیں۔(۱) عام لفظی (۲) عام معنوی

پہلی قسم لفظی: یہ ہے کہ عام اپنے افراد کی ایک جماعت کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسے مسلمون اور مشرکون یہ دونوں جمع کے صیغے ہیں اور بہت سے افراد کو شامل ہیں۔

دوسری قسم معنوی: یہ ہے کہ عام اپنے کئی افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہو صیغہ اور لفظ کا اس میں کوئی دخل نہ ہو اور اس کے تلفظ میں لفظ واحد ہوتا ہے جیسے ''من'' یہ ذوی العقول کے کئی افراد کو شامل ہے، اور ''ما'' یہ غیر ذوی العقول کے کئی افراد کو شامل ہے جیسے قومٌ، رھطٌ، رَکْبٌ، یہ لفظ کے اعتبار سے مفرد ہیں اور معنی کے اعتبار سے کئی افراد کو شامل ہیں۔

وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ لَامُحَالَةَ فَاِنْ قَابَلَهٗ خَبَرُالْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسُ فَاِنْ اَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِدُوْنِ تَغْيِيْرٍ فِيْ حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا وَاِلَّا يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَايُقَابِلُهٗ

ترجمہ: اور کتاب اللہ کے لفظِ خاص کا حکم اس کے ساتھ عمل واجب ہوتا ہے قطعی طور پر، پس اگر خبر واحد یا قیاس اس کا مقابل ہو، پس اگر حکم خاص میں تغییر کے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں کے ساتھ عمل کیا جائے گا، ورنہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے اور اس کے مقابل کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے کتاب اللہ کے لفظ خاص کا حکم بیان کیا ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے اگر خبر واحد یا قیاس خاص کا مقابل ہو اس صورت میں اگر دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو فبہا، ورنہ خاص پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تشریح: قولہ: وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ الخ

کتاب اللہ کے خاص کا حکم

یہاں سے مصنف کتاب اللہ کے خاص کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر قطعی اور یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہے، کیونکہ خاص اپنے مدلول کو قطعی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا اور جب غیر کا احتمال نہ ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے لیکن یہ مذہب مشائخِ عراق، قاضی ابوزیدؒ اور شیخینؒ اور ان کے متبعین کا ہے، لیکن مشائخ سمرقند اور اصحاب امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ کتاب کے خاص سے حکم قطعی طور پر ثابت نہیں ہوتا بلکہ ظنی طور پر ثابت ہوتا ہے اس لئے اس پر عمل کرنا قطعی طریقہ سے واجب نہیں، دلیل یہ دیتے ہیں کہ کیونکہ

خاص میں احتمالِ مجاز باقی رہتا ہے اور احتمالِ مجاز کے ساتھ وجوبِ عمل کی قطعیت ثابت نہیں ہو سکتی۔

اس کے جواب میں مشائخِ عراق فرماتے ہیں جس احتمال پر کوئی دلیل نہ ہو اور بلا دلیل احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہوتا لہٰذا اس احتمالِ مجاز سے خاص کے حکم کی قطعیت باطل نہیں ہوتی جیسے ''زید قائم'' میں دونوں لفظ خاص ہیں اور دونوں اپنے اپنے مدلول پر قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں، اب یہ کہنا کہ شاید زید اس قول میں معنی مجازی میں مستعمل ہے یہ احتمال بلا دلیل ہے لہٰذا اس احتمال سے زید کی دلالت اس کے مسمی پر قطعی اور یقینی ہونے میں کوئی شبہ نہ ہوگا۔

قولہ: فَإِنْ قَابَلَهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ الخ

خبرِ واحد یا قیاس کا خاص کیساتھ بوقتِ تقابل حکم

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر خبرِ واحد یا قیاس، خاص کے معارض ہو اور مقابل ہو جائے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ معنی خاص میں تغییر کے بغیر دونوں کے ساتھ عمل کرنا ممکن ہے یا نہیں، اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائیگا، کیونکہ دلائل میں اصل یہ ہے کہ سب پر عمل کیا جائے،

اور اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو پھر کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور خبرِ واحد اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، کیونکہ کتاب اللہ قطعی ہے اور وہ دونوں ظنی ہیں اور خبرِ واحد تو اس لئے ظنی ہے کہ شاید یہ منقطع ہو، اور قیاس اس لئے ظنی ہے کہ اس کا مدار رائے پر ہوتا ہے اور رائے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے لہٰذا جب یہ دونوں ظنی ہیں تو قطعی کا مقابلہ نہیں کر سکتے لہٰذا کتاب اللہ کے مقابل میں اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض: صاحبِ اصول الشاشی کا خبرِ واحد اور قیاس کو کتاب اللہ کا معارض اور مقابل کہنا درست نہیں ہے کیونکہ معارضہ یہ ہوتا ہے کہ دو دلیلیں جو قوت میں مساوی ہوں وہ متعارض ہوں اور خبرِ واحد اور قیاس قوت میں کتاب اللہ کے مساوی نہیں ہو سکتے لہٰذا یہ دونوں کتاب اللہ کے معارض کیسے ہو سکتے ہیں؟

جواب: (۱) یہاں ہماری مراد اصطلاحی معارضہ نہیں بلکہ لغوی معارضہ مراد ہے اور لغوی معارضہ میں مساوات فی القوۃ شرط نہیں ہے۔

جواب: (۲) خبرِ واحد اور قیاس کا معارضہ کتاب اللہ کے ساتھ اس سے حقیقی معارضہ مراد نہیں ہے بلکہ صوری معارضہ مراد ہے اور دونوں دلیلوں کا قوت میں مساوی ہونا حقیقی معارضہ کیلئے شرط ہے صوری معارضہ کیلئے شرط نہیں ہے۔

مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰی "يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" فَاِنَّ لَفْظَةَ ثَلَاثَةٍ خَاصٌّ فِيْ تَعْرِيْفِ عَدَدٍ مَعْلُوْمٍ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ وَلَوْ حُمِلَ الْاَقْرَاءُ عَلَى الْاَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُوْنَ الْحَيْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّانِيْثِ دَلَّ عَلٰى اَنَّهٗ جَمْعُ الْمُذَكَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهٰذَا الْخَاصِّ لِاَنَّ مَنْ حَمَلَهٗ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوْجِبُ ثَلَاثَةَ اَطْهَارٍ بَلْ طُهْرَيْنِ وَبَعْضَ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ فَيُخَرَّجُ عَلٰى هٰذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ وَزَوَالُهٗ وَتَصْحِيْحُ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَاِبْطَالُهٗ وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْاِطْلَاقِ وَالْمَسْكَنِ وَالْاِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزَوُّجِ الزَّوْجِ بِاُخْتِهَا وَاَرْبَعٍ سِوَاهَا وَاَحْكَامُ الْمِيْرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا

ترجمہ: خاص کی مثال قولِ باری تعالیٰ "يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" میں لفظ ثلاثہ خاص ہے کیونکہ یہ لفظ عددِ معلوم تین کیلئے موضوع ہے پس اس کے ساتھ عمل کرنا واجب ہوگا، اور اگر قروء کو طہر پر محمول کیا جائے جیسا کہ اس کی طرف حضرت امام شافعیؒ گئے ہیں اس اعتبار سے کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض، اور قرآن پاک میں قروء جمع تمیز کا ممیز ثلاثہ مؤنث لایا گیا ہے، اس نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ یہ قروء قرء بمعنی طہر کی جمع ہے پس خاص پر عمل کا ترک کرنا لازم آئے گا،

اس لئے وہ حضرات کہ جنہوں نے قرء کو طہر پر محمول کیا۔ یہ وہ تین طہر ثابت نہیں کر سکتے بلکہ دو طہر اور تیسرے طہر کا بعض، اور تیسرا وہ طہر ہے کہ جس میں طلاق واقع ہوئی ہے،

پس اس اختلاف پر تخریج کی جائیگی حق رجعت ثابت ہونے کا حکم تیسرے حیض میں یعنی احناف کے نزدیک، اور حق رجعت کے زائل ہونے کا حکم یعنی شوافع کے نزدیک، اور دوسرے شوہر کے ساتھ اس مطلقہ کے نکاح کے صحیح ہونے کا حکم یعنی شوافع کے نزدیک، اور نکاح باطل ہونے کا حکم یعنی احناف کے نزدیک، اور مکانِ عدت میں محبوس ہونے کا حکم یعنی احناف کے نزدیک، اور مکانِ عدت سے نکل جانے کا حکم یعنی شوافع کے نزدیک، اور سکنی اور نفقہ ملنے کا حکم اور خلع کرنے اور طلاق دینے کا اختیار باقی رہنے کا حکم یعنی احناف کے نزدیک، اور اسکی بہن کے ساتھ شوہر کے نکاح کے جائز ہونے کا حکم اور اس مطلقہ کے سوا چار عورتوں کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کا حکم یعنی شوافع کے نزدیک، اور میراث کے احکام اس کے شعبے اور تفاصیل زیادہ ہونے کے ساتھ اسی اختلاف پر متفرع ہونگے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے کتاب اللہ کے خاص کی ثلاثۃ قروء کے ساتھ مثال ذکر فرمائی ہے جس میں احناف اور شوافع کے اختلاف کو بیان کیا ہے کہ مطلقہ کی عدت حیض ہے یا طہر، پھر اسی اختلاف پر سات اختلافی مسائل کی تخریج کی ہے۔

تشریح: قولہ: مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰی "يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ"

مطلقہ کی عدت میں اختلافِ احناف وشوافع

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کا اس مطلقہ کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے جو ذوات الحیض، غیر حاملہ اور آزاد اور خلوتِ صحیحہ کے بعد اس کے خاوند نے طلاقِ رجعی یا بائن دیدی ہو، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی عدت تین حیض ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی عدت تین طہر ہے، دونوں حضرات اللہ تعالیٰ کے اس قول سے "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ" استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت میں مطلقہ کی عدت تین قروء مقرر کی گئی ہے اور قروء یہ قرء کی جمع ہے اور لفظ قرء حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے اور "قروء" طہر کے معنی میں ہوگا تو مذکر ہوگا اور جب حیض کے معنی میں ہوگا تو مؤنث ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کا استدلالِ اوّل

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نحو کا قاعدہ ہے کہ ثلاثہ سے لیکر عشرہ تک اسماءِ عدد میں اگر تمیز مذکر ہے تو اسم عدد کو مؤنث لایا جائے گا جیسے "ثَلٰثَةُ رِجَالٍ" اور اگر تمیز مؤنث ہے تو اسم عدد کو مذکر لایا جائیگا جیسے "ثَلٰثُ نِسْوَةٍ" اسی قاعدہ کے مطابق مذکورہ آیت میں "ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ" میں لفظ ثلاثہ کو مؤنث استعمال کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ لفظ قروء مذکر ہے جو طہر کے معنی میں ہے لہٰذا معلوم ہوا "ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ" سے مراد تین طہر ہیں لہٰذا مطلقہ عدت تین طہر گزارے گی، اگر قروء حیض کے معنی میں ہوتا تو پھر "ثَلٰثُ قُرُوْءٍ" ہونا چاہئے تھا کیونکہ حیض مؤنث ہے اور قروء کو بھی مؤنث ہونا چاہئے تھا تمیز مؤنث ہونے کی صورت میں اسم عدد مذکر ہوتا ہے پھر قرآن پاک میں "ثَلٰثُ قُرُوْءٍ" ہوتا، لیکن قرآن پاک میں "ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ" ہے لہٰذا "ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ" سے مراد مذکر یعنی طہر ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کا استدلالِ ثانی

دوسرا استدلال یہ ہے کہ قرآن پاک میں آتا ہے "اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ" اس آیت میں "لِعِدَّتِهِنَّ" میں لام بمعنی وقت کے ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ تم عورتوں کو طلاق دو ان کی عدت کے وقت، اور زمانہ حیض میں طلاق دینا بالاتفاق بدعت اور حرام ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ عدت اور طلاق کا وقت ایک ہی ہے اور طلاقِ مشروع کا وقت طہر ہے لہٰذا عدت کا وقت بھی طہر ہوگا لہٰذا مطلقہ طہر کے ساتھ عدت گزارے گی نہ کہ حیض کے ساتھ۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا استدلالِ اوّل

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ کی عدت تین حیض ہے اور لفظِ قروء حیض کے معنی میں ہے کہ "ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ" میں لفظ ثلاثہ خاص ہے جو تین کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کے مدلول پر عمل تب ہی ممکن ہے جب قروء سے مراد حیض لیا جائے کیونکہ جس طہر میں طلاق

واقع ہوئی ہے اس کے بعد مکمل تین حیض سے عدت گزر جائیگی، اگر قروء سے مراد طہر لیا جائے تو اس خاص پر عمل نہ ہو سکے گا، وہ اس طرح کہ طلاق کا وقت طہر ہے کیونکہ حالت حیض میں طلاق دینا ممنوع ہے تو جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے لازمی طور پر اس طہر کے کچھ لمحات گزر ہی گئے ہوں گے اگر اس طہر کو عدت میں شمار کریں تو تین طہر مکمل نہیں بنیں گے بلکہ دو طہر اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ ہوگا،

اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر شمار کئے جائیں تو اس صورت میں تین طہر پر اضافہ ہو جائے گا کہ تین طہر مکمل اور چوتھے کا کچھ حصہ ہو جائیگا اور لفظ ثلاثہ خاص پر عمل نہیں ہوگا حالانکہ خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور بغیر کمی وزیادتی کے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، اور اگر قروء سے مراد حیض لیں تو ثلاثہ یعنی تین کے عدد پر یقینی اور قطعی طور عمل ہو جائے گا اس میں نہ کمی ہوگی اور نہ زیادتی کیونکہ جس طہر میں طلاق دی ہے اس طہر کے بعد تین حیض مکمل عدت شمار ہو جائیگی اور لفظ ثلاثہ پر عمل متروک نہیں ہوگا اور ثلاثہ کے مدلول پر بلا کم وبیش عمل ہو جائے گا لہٰذا معلوم ہوا کہ قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا استدلالِ ثانی

کہ مطلقہ کی عدت تین حیض ہے نہ کہ تین طہر، احناف کا دوسرا استدلال حدیثِ عائشہؓ سے ہے "عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ طَلَاقُ الْاَمَةِ تَطْلِيْقَتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ" کہ باندی کی طلاق دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں، اس حدیث پاک میں باندی کی عدت دو حیض مقرر کی ہے، اور جب باندی عدت حیض سے گزارے گی تو آزاد عورت بھی عدت حیض ہی سے گزارے گی، اور اس حدیثِ پاک سے تائید بھی ہوگئی ہے کہ "ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" میں قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر، کیونکہ حدیث پاک قرآن پاک کی شرح ہے۔

احناف کی طرف سے شوافع کے استدلالِ اوّل کا جواب

جواب: (۱) کہ شوافع نے جو نحوی قاعدہ پیش کیا ہے اس قاعدہ کے ذریعہ سے خاص کے حکم پر عمل نہیں ہو سکے گا کیونکہ نحوی قاعدہ خاص کا مقابلہ نہیں کرسکتا، لہٰذا ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ میں لفظ قروء سے حیض مراد لینے میں لفظِ ثلاثہ کے مفہوم پر عمل کیا جائے گا اور اس نحوی قاعدہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،

جواب: (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ دو ہم معنی لفظ میں سے ایک مؤنث ہونے کی صورت میں دوسرے کا مؤنث ہونا ضروری نہیں جیسے لفظ بُرٌّ اور حنطۃ دونوں الفاظ گیہوں کیلئے استعمال ہوتے ہیں مگر بُرٌّ مذکر ہے اور حنطۃ مؤنث ہے اور کلام میں جب ایک استعمال ہوگا تو اس لفظ کی رعائیت ہوگی اسی طرح لفظِ حیض اگرچہ مؤنث ہے لیکن لفظ قروء بمعنی حیض ہونے کی صورت میں بھی مذکر ہے اور ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ میں تمیز ...

ہونیکی وجہ سے عدد کو مؤنث لایا گیا ہے لہٰذا قرو۔ کے اعتبار سے ثلاثہ کو مؤنث لایا گیا ہے نہ کہ معنی طہر کے اعتبار سے، لہٰذا قرو۔ سے بمعنی حیض مراد لینے کی صورت میں بھی نحوی قاعدہ کے خلاف ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ نحوی الفاظ سے بحث کرتے ہیں نہ کہ معنی سے اور قرو۔ لفظ کے اعتبار سے مذکر ہے اور کلام میں قرو۔ کے لفظ کی رعائیت ہوگی نہ کہ معنی کی۔

احناف کی طرف سے شوافع کے استدلالِ ثانی کا جواب

کہ ''فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ'' کی لام بمعنی وقت نہیں بلکہ لام سببیہ ہے ''اَیْ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِاَجْلِ عِدَّتِهِنَّ'' یعنی تم اس طہر میں طلاق دو جس میں وطی نہیں پائی گئی تا کہ مطلقہ عورتیں حیض کے ساتھ عدت گزار سکیں، اگر تم بیویوں کو اس طہر میں طلاق دو گے جس میں تم نے وطی کی ہے تو بیوی کا حاملہ بننے کا خطرہ ہے اور عدت لمبی ہو جائے گی جس سے بیوی زیادہ مشقت میں پڑ جائے گی۔

قوله: فَيُخَرَّجُ عَلٰى هٰذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ الخ

سات مسائل کی تخریج

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ کی عدت احناف کے نزدیک تین حیض ہے اور شوافع کے نزدیک تین طہر ہے اسی اختلاف پر بہت سے ایسے مسائل کا استنباط اور استخراج کیا جائے گا جس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ظاہر ہوگا۔

قوله: حُكْمُ الرَّجْعَةِ الخ

مسئلہ اولیٰ: اگر کسی نے اپنی بیوی کو طہر میں طلاقِ رجعی دی تو احناف کے نزدیک تیسرا حیض عدت میں شمار ہوگا اس تیسرے حیض میں اس مطلقہ سے رجوع ہو سکتا ہے کیونکہ تیسرا ختم ہونے سے پہلے پہلے وہ عدت میں ہے لہٰذا رجوع صحیح ہوگا،

شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض میں خاوند کا رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ تیسرے حیض سے پہلے ہی تین طہر پورے ہونے کیوجہ سے اس کی عدت پوری ہوگئی ہے اور عدت کے ختم ہونے کے بعد رجوع صحیح نہیں ہوتا۔

قوله: وَتَصْحِيْحُ نِكَاحِ الْغَيْرِ الخ

مسئلہ ثانیہ: شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض میں مطلقہ دوسرے خاوند سے نکاح کر سکتی ہے اور دوسرے شوہر کا نکاح کرنا بھی اس مطلقہ سے صحیح ہوگا کیونکہ اس کی عدت پہلے تین طہروں سے ختم ہو چکی ہے،

احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں مطلقہ کا دوسرے خاوند سے نکاح کرنا باطل ہوگا کیونکہ ابھی تیسرے حیض میں اس کی عدت مکمل

نہیں ہوئی اور عدت میں دوسرے شوہر سے نکاح کرنا باطل ہوتا ہے۔

قولہ: وَحُكْمُ الحَبْس الخ

مسئلہ ثالثہ: احناف کے نزدیک اس تیسرے حیض میں مطلقہ خاوند کے گھر محبوس رہے گی اور خاوند کے گھر سے نکلنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ ابھی اس کی عدت مکمل نہیں ہوئی،

شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض میں مطلقہ خاوند کے گھر سے نکل سکتی ہے کیونکہ تیسرے حیض سے پہلے اس کی عدت مکمل ہو چکی ہے۔

قولہ: وَالْمَسْكَنُ وَالْإِنْفَاقُ الخ

مسئلہ رابعہ: احناف کے نزدیک اس تیسرے حیض میں گھر اور روٹی کپڑا وغیرہ مطلقہ کیلئے خاوند پر واجب ہوگا کیونکہ ابھی تک وہ عدت میں ہے۔اور شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض سے پہلے ہی طہر میں اس کی عدت ختم ہو چکی ہے اس لئے تیسرے حیض میں سکنی اور نان نفقہ اس کو نہ ملے گا۔

قولہ: وَالْخُلْعُ وَالطَّلَاقُ الخ

مسئلہ خامسہ: احناف کے نزدیک اس تیسرے حیض میں خاوند اس مطلقہ بیوی سے خلع کر سکتا ہے یا اس کو باقی طلاق دے سکتا ہے بشرطیکہ پہلے اس کو ایک یا دو طلاقیں دی ہوں چونکہ ابھی اس کی عدت ختم نہیں ہوئی،

شوافع کے نزدیک اس مطلقہ سے نہ خلع کر سکتا ہے اور نہ اس کو مزید طلاق دے سکتا ہے کیونکہ اسکی عدت پہلے ہی ختم ہو چکی ہے۔

قولہ: وَتَزَوُّجَ الزَّوْجِ بِأُخْتِهَا الخ

مسئلہ سادسہ: احناف کے نزدیک اس تیسرے حیض میں اس مطلقہ کی بہن سے شادی کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ ابھی اس کی عدت ختم نہیں ہوئی لہٰذا جمع بین الاختین لازم آئے گا، اور نہ اس مطلقہ کے علاوہ چار سے شادی کر سکتا ہے کیونکہ ابھی اس کی عدت باقی ہے تو ایک شخص کے نکاح میں پانچ بیویوں کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے،

شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض میں اس مطلقہ کی بہن سے نکاح بھی کر سکتا ہے اور اس مطلقہ کے علاوہ چار سے شادی بھی کر سکتا ہے کیونکہ اس تیسرے حیض سے پہلے ہی طہر کے ختم ہونے سے اس کی عدت ختم ہو گئی ہے لہٰذا شوافع کے نزدیک دونوں مذکورہ خرابیاں لازم نہیں آئیں گی۔

قولہ: وَاَحْکَامُ الْمِیْرَاثِ الخ

مسئلہ سابعہ: احناف کے نزدیک اگر اس تیسرے حیض میں خاوند کا انتقال ہو جائے تو مطلقہ خاوند کی وارث ہوگی، اور خاوند کا اس مطلقہ کیلئے تیسرے حیض میں وصیت کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ ابھی اس کی عدت باقی ہے اور اس مطلقہ کیلئے وصیت کرنا جائز نہیں ہوگا لہٰذا یہ بیوی خاوند کی وارث بنتی ہے، اور حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے "لا وصیۃ لوارث" کہ وارث کیلئے وصیت کرنا جائز نہیں،

شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض میں طلقہ خاوند کی وارث نہیں ہوگی کیونکہ اس کی عدت تیسرے حیض سے پہلے ہی ختم ہو چکی ہے، اور اس تیسرے حیض میں اگر خاوند مطلقہ کیلئے مال کی وصیت کرتا ہے تو یہ وصیت کرنا جائز ہے کیونکہ اس کی عدت پہلے ہی ختم ہو چکی ہے۔
آگے مصنف فرماتے ہیں احکام میراث کی مکمل تفصیل اسی مذکورہ اختلاف پر متفرع ہے۔

وكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تعالى "قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم" خَاصٌّ فِي التَّقْدِيرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِاِعْتِبَارِ اَنَّهٗ عَقْدٌ مَالِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُوْدِ الْمَالِيَّةِ فَيَكُوْنُ تَقْدِيْرُ الْمَالِ فِيْهِ مَوْكُوْلًا اِلٰى رَأْيِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ وفرّع على هذا اَنَّ التَّخَلِّيَ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ اَفْضَلُ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ وَ اَبَاحَ اِبْطَالَهٗ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَا شَآءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَتَفْرِيْقٍ وَاَبَاحَ اِرْسَالَ الثَّلٰثِ بِجُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ وكذالك قولهٗ تعالى "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهٗ" خَاصٌّ فِيْ وُجُوْدِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْاَةِ فلا يُتْرَكُ العملُ به بما رُوِيَ عن النبيّ ﷺ "اَيُّمَا اِمْرَاَةٍ نكحت نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ باطلٌ" ويتفرّع منه الخلافُ في حلّ الْوَطْيِ وَلُزُوْمِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنٰى وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بعد الطّلاقات الثّلث على ما ذهب اِلَيْهِ قُدَمَآءُ اَصحابه بِخِلَافِ مَا اِخْتَارَهُ الْمُتَاَخِّرُوْنَ مِنْهُمْ

ترجمہ: اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم" میں "لفظ فرضنا" خاص ہے مقدار شرعی کے بیان میں، پس اس کے ساتھ عمل ترک نہیں کیا جائے گا اس قیاس کی وجہ سے کہ نکاح عقد مالی ہے پس اس کو عقود مالیہ پر قیاس کیا جائے گا اور اس میں مال کی تعیین زوجین کی رائے پر موقوف ہوگی جیسا کہ اس کو حضرت امام شافعی نے ذکر کیا ہے، اور اسی قیاس پر حضرت امام شافعی نے تفریع پیش کی ہے اس مسئلہ کی، کہ نکاح کے ساتھ مشغول ہونے سے خلوت اختیار کر کے نفلی عبادت کرنا افضل ہے، اور طلاق کے ذریعہ نکاح کے ابطال کو مباح قرار دیا ہے جس طرح خاوند چاہے ایک ساتھ اکٹھے طلاق دیکر یا الگ الگ طلاق دیکر اور ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دینے کو مباح قرار دیا ہے اور خلع کے ذریعہ عقد نکاح کو قابل فسخ قرار دیا ہے۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "حتى تنكح زوجاً غيرهٗ" میں "تنکح" خاص ہے عورت کی طرف سے نکاح کے پائے جانے

میں پس اس کے ساتھ عمل متروک نہ ہوگا اس حدیث کی وجہ سے جو حضور اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ ''جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے'' اور اسی سے اختلاف متفرع ہوگا وطی کے حلال ہونے میں، مہر، نفقہ اور سکنی کے لازم ہونے اور طلاق کے واقع ہونے میں اور تین طلاقوں کے بعد دوبارہ نکاح کے صحیح واقع ہونے میں متقدمین شوافع کے مذہب کے مطابق، بخلاف اس کے کہ جس کو متاخرین نے اختیار کیا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے کتاب اللہ کے خاص کی دو مثالیں بیان کی ہیں اور ان دونوں مثالوں میں احناف اور شوافع کے مذہب کے مطابق چند مسائل کا استنباط اور استخراج کیا ہے۔

تشریح: قولہ: وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی ''قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ الخ

خاص کی مثال ثانی

مذکورہ عبارت میں صاحبِ اصول الشاشی نے خاص کی دوسری مثال ذکر کی ہے کہ قرآن پاک کے لفظ خاص کے مقابلہ میں قیاس متروک ہوگا کہ اس آیت ''قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ'' میں لفظ فرضنا خاص ہے اور اسی طرح ''فَرَضْنَا'' کو ضمیر متکلم کی طرف اسناد کرنا خاص ہے اور خاص چونکہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے اللہ تعالیٰ کی تعیین تقدیر میں بندوں کا کوئی دخل نہیں۔

مہر کی اقل مقدار میں اختلاف

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر کی اقل مقدار دس درہم ہیں اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جو چیز کارآمد شی کی قیمت بن سکے وہ مہر بن سکتی ہے خواہ وہ دس درہم کی مقدار سے کم ہو یا زیادہ اور مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے بندے جو مقدار مقرر کر لیں وہی مہر ہوگا شریعت میں کوئی مہر کی مقدار متعین نہیں ہے،

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نکاح دوسرے عقودِ مالیہ یعنی بیع و اجارہ وغیرہ کی طرح ایک عقدِ مالی ہے تو جس طرح دوسرے عقودِ مالیہ میں عوض کی مقدار شریعت کی طرف سے کوئی مقرر اور متعین نہیں ہے بلکہ عاقدین کی رائے پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح نکاح کے اندر بھی عوض یعنی مہر کی مقدار مقرر اور متعین نہیں ہوگی بلکہ زوجین کی رائے پر موقوف ہوگی اور جس چیز کو عقدِ مالی میں عوض اور ثمن بنانا جائز ہوگا اسی کو عقدِ نکاح میں بھی عوض یعنی مہر بنانا درست ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شریعت میں مہر کی اکثر مقدار اگرچہ مقرر نہیں البتہ اقل مقدار مقرر ہے وہ دس درہم ہیں، حضرت امام ابوحنیفہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول ''قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم'' سے ہے کہ ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر

ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے، وجہ استدلال اس طرح ہے کہ فرض ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعیین کیلئے وضع کیا گیا ہے اور ضمیر متکلم کی طرف فرض کی اسناد بھی خاص ہے تو مطلب یہ ہوا کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقرر اور متعین ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کتنا ہے اس مجمل مقدار کی وضاحت اور تفسیر حدیث جابرؓ میں موجود ہے جس کو بیہقی اور دارقطنی نے نقل کیا ہے، "لَا مَهْرَ لِأَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ" اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ مہر دس دراہم سے کم نہیں ہوسکتا، اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس دراہم ہوں کیونکہ شریعت میں دس دراہم مال چوری کرنے پر چور کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی گئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ عضو انسانی کی قیمت دس دراہم سے کم نہیں ہوسکتی اور بضع بھی انسان کے دوسرے اعضاء کی طرح ایک عضو ہے لہٰذا بضع کی قیمت یعنی مہر بھی دس دراہم سے کم نہیں ہونا چاہئے، الغرض مذکورہ حدیث اور قیاس بیان ہے " مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ " کا لہٰذا ما فرضنا خاص ہے اس خاص کے مقابلہ میں حضرت امام شافعیؒ کے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

قوله: وَفَرَّعَ على هذا انَّ التَّخَلِّيَ لِنفلِ العبادةِ الخ

حضرت امام شافعیؒ کی اصل پر متفرع چند مسائل

حضرت امام شافعیؒ نے اس اصل پر کہ نکاح ایک عقدِ مالی اور عقد معاوضہ ہے اور اسمیں عبادت کا معنی نہیں ہے چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

قوله: انَّ التَّخَلِّيَ لِنفلِ العبادةِ الخ

مسئلہ اولیٰ: یہ ہے کہ جس طرح دوسرے عقودِ مالیہ یعنی بیع شراء وغیرہ میں مشغول ہونے کی بنسبت نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے اسی طرح نکاح اور لوازماتِ نکاح میں مشغول ہونے کی بنسبت نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرائض و واجبات اور سنن مؤکدات بجالا کر دوسرے اوقات میں نکاح میں مشغول ہونا اور اپنی بیوی بچوں کی خدمت میں لگنا نفلی عبادت میں مشغول ہونے سے افضل ہے کیونکہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "إِذَا تَزَوَّجَ الْعَبْدُ فَقَدِ اسْتَكْمَلَ نِصْفَ الدِّيْنِ فَلْيَتَّقِ اللّٰهَ فِي النِّصْفِ الْبَاقِيْ" اور دوسرا حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "اَلنِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِيْ" وَ فِيْ رِوَايَةٍ قَالَ "فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِيْ فَلَيْسَ مِنِّيْ"

اور حضرت امام ابوحنیفہؒ عقلی دلیل دیتے ہیں کہ نکاح کرنے کے بعد بیوی بچوں کی پریشانیوں سے وقت نکال کر عبادت میں لگے گا تو اس کا کمال اور مجاہدہ زیادہ ہے اور دوسرا آدمی جس نے نکاح ہی نہیں کیا اور بیوی بچوں کی کوئی پریشانی ہی نہیں ہے اگر یہ عبادت میں لگتا ہے تو اس کا اتنا کوئی کمال اور مجاہدہ نہیں بیوی بچوں والے کا مجاہدہ زیادہ ہے اور "اَلْاَجْرُ بِقَدْرِ الْمُشَقَّةِ" جتنا زیادہ مجاہدہ اور مشقت ہوتی ہے اتنا ہی اجر زیادہ بڑھ جاتا ہے اس لئے نکاح کروا کر پھر عبادت میں لگنا زیادہ افضل ہے۔

قولہ: وَاَبَاحَ اِبطَالَهُ بِالطَّلَاقِ الخ

مسئلہ ثانیہ: یہ ہے کہ کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح عقدِ مالی یعنی بیع کو ہر طرح فسخ کرنے کی اجازت ہے چاہے خیارِ رؤیت یا خیارِ شرط یا خیارِ عیب کے ذریعہ بیع کو فسخ کرے اسی طرح نکاح بھی ایک عقد مالی ہے کہ خاوند اپنی مرضی کے مطابق طلاق دیکر عقدِ نکاح کو توڑ سکتا ہے ایک طلاق کے ذریعے یا دو یا تین طلاق کے ذریعے نکاح ختم کردے یا ایک طہر میں تین طلاقیں دیدے یا تین طہروں میں متفرق کرے یا ایک ہی لفظ سے تین اکٹھی طلاقیں دیکر نکاح ختم کردے یہ سب صورتیں جائز اور مباح ہیں۔

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک ہی طہر میں تین یا دو طلاق دینا یا ایک ہی لفظ سے تین یا دو طلاق دینا بدعت اور شریعت میں مذموم ہے، کیونکہ نکاح کے ساتھ بہت سی دینی اور دنیوی مصلحتوں کا تعلق ہے لہٰذا اس کو اس طریقہ سے باطل کرنا جائز ہوگا جس کو شریعت نے پسند کیا ہے اور وہ ایک طہر میں ایک طلاق دینا ہے چونکہ ایک طلاق سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے اس لئے ایک طہر میں دو طلاق یا تین طلاق دینا یا ایک ہی لفظ سے تین اکھٹی طلاق دینا مکروہ اور بدعت ہے۔

قولہ: وَجَعَلَ عَقدَ النِّكَاحِ الخ

مسئلہ ثالثہ: تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح عقدِ مالی یعنی بیع، اقالہ کے ذریعے فسخ ہو جاتی ہے اسی طرح نکاح خلع کے ذریعے فسخ ہو جاتا ہے، لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ خلع طلاقِ بائن ہے فسخ نکاح نہیں ہے اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی سے خلع کیا پھر اس عورت کے آگے نکاح کرنے سے قبل خاوند نے دوبارہ اس سے نکاح کرلیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ دو طلاق کا مالک ہوگا کیونکہ ایک طلاق خلع کی شکل میں دے چکا ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک خاوند تین طلاق کا مالک ہوگا کیونکہ خلع ان کے نزدیک طلاق نہیں ہے بلکہ نکاحِ اول کا فسخ ہے۔

قولہ: وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰی "حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهٗ" خَاصٌ فِیْ وُجُوْدِ النِّكَاحِ الخ

خاص کی مثال ثالث

یہاں سے مصنفؒ خاص کی تیسری مثال پیش کر رہے ہیں جس میں قرآن کے لفظِ خاص سے خبر واحد متعارض ہو رہی ہے تو قرآن کے لفظِ خاص کو خبر واحد کے مقابلے میں ترجیح دی جائے گی کہ اس آیت "حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهٗ" میں لفظ تَنْكِحَ خاص ہے اور اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اس مثال کو سمجھنے کیلئے ایک فقہی مسئلہ سمجھنا ضروری ہے کہ عبارات النساء سے نکاح منعقد ہوتا ہے یا نہیں یعنی اگر کسی عاقلہ بالغہ عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر خود نکاح کرلیا تو آیا یہ نکاح منعقد ہو جائے گا یا نہیں۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عبارات النساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عبارات النساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

دلیل شوافع: حضرت امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں خبر واحد سے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے "عَنِ النَّبِیِّ ﷺ اَیُّمَا امْرَاَۃٍ نَکَحَتْ نَفْسَھَا بِغَیْرِ اِذْنِ وَلِیِّھَا فَنِکَاحُھَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ" کہ جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے، تو اس حدیثِ پاک میں ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے کو باطل قرار دیا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ عبارات النساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

دلیل احناف: حضرت امام ابوحنیفہؒ استدلال کرتے ہیں کہ قرآن پاک میں آیا ہے "حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَہٗ" اس آیت میں لفظ تَنْکِحَ خاص ہے اور نکاح کی نسبت اللہ تعالیٰ نے عورت کی طرف کی ہے اور یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورت اپنے نکاح میں مستقل ہے ولی وغیرہ کی اجازت کی محتاج نہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ بالغہ عورت اگر اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر لے تو اس کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے، کیونکہ اگر اس آیت کا مذکورہ مطلب نہ لیا جائے تو دیگر کوئی مطلب بنتا ہی نہیں،

احناف کے مذہب کی تائید اس آیت کے علاوہ حضرت عائشہؓ کے عمل سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں اپنی بھتیجی حضرت حفصہؓ کا جو حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی صاحبزادی ہیں اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں کر دیا تھا،

اور اس کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث سے بھی تائید ہوتی ہے "اَلْاَیِّمُ اَحَقُّ بِنَفْسِھَا مِنْ وَلِیِّھَا" کہ بیوہ عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ آپ کی دلیل خبر واحد ہے اور کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں جب خبر واحد یا قیاس آجائے تو پہلے تطبیق دی جاتی ہے اگر تطبیق ممکن نہ ہو تو کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور یہاں پیش کردہ حدیث خبر واحد ہے اور یہ "حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَہٗ" خاص کے معارض ہے لہٰذا کتاب اللہ کے خاص کو ترجیح دی جائے گی اور بالغہ کو حق دیا جائے گا کہ وہ اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر سکتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کا اپنا عمل اپنی روایت کے خلاف ہے کیونکہ انہوں اپنی بھتیجی کا نکاح اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں کر دیا تھا اور جب راوی کا اپنا عمل اپنی روایت کے مخالف ہو تو وہ روایت قابلِ استدلال نہیں ہوتی۔

قولہ: وَیَتَفَرَّعُ مِنْہُ الْخِلَافُ فِیْ حِلِّ الْوَطْیِ الخ

مذکورہ بالا اختلاف پر متفرع چند مسائل

شوافع اور احناف کے اس اختلاف پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

شوافع کی تخریج: جب بالغہ عاقلہ کا نکاح بغیراذنِ ولی منعقد نہیں ہوتا تو حضرت امام شافعی کے نزدیک احکام نکاح میں سے کوئی حکم بھی متعلق نہیں ہوگا لہٰذا ایسے نکاح کے بعد خاوند کیلئے اس عورت سے وطی کرنا حلال نہیں ہوگا اور نہ ہی خاوند پر مہر، نفقہ اور سکنی لازم ہوگا اور یہ خاوند اگر طلاق دیدے تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ نکاح ہی صحیح نہیں ہوا تھا اور یہ عورت اجنبیہ کی طرح ہوگی اور اجنبیہ پر طلاق واقع کرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی اور متقدمین شافعیہ کے نزدیک تین طلاقوں کے بعد یہ عورت مغلظہ نہیں بنتی لہٰذا وہ آدمی تین طلاقیں دینے کے بعد بھی بغیر حلالہ کے نکاح کرسکتا ہے کیونکہ نکاح اول منعقد ہی نہیں ہوا تھا لہٰذا اس پر تین طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی چنانچہ اب یہ نکاح جو اذن ولی سے ہوا ہے گویا کہ پہلا نکاح ہے لہٰذا یہ نکاح صحیح ہوگا، لیکن متاخرین شوافع احتیاطاً اس عورت کو مغلظہ قرار دیتے ہیں لہٰذا بغیر حلالہ کے نکاح صحیح نہ ہوگا اور احتیاطاً اسی پر فتوی ہے۔

احناف کی تخریج: جب بالغہ عاقلہ کا نکاح بغیر اذن ولی صحیح ہوتا ہے تو شوہر کیلئے اس عورت سے وطی حلال ہوگی اور خاوند پر اس عورت کا مہر، نان ونفقہ اور سکنی واجب ہوگا، اور اگر یہ خاوند طلاق دیدے تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کا نکاح صحیح ہے، اور تین طلاق کے بعد بغیر حلالہ کے یہ خاوند نکاح نہیں کرسکتا اور تین طلاقوں کے بعد وہ عورت مغلظہ بن جائے گی۔

وَاَمَّا الْعَامُّ فنوعانِ عامٌّ خُصَّ عَنهُ البَعضُ وعامٌّ لَم يُخَصَّ عَنهُ شَئٌ فَالْعَامُّ الَّذِى لَمْ يُخَصَّ عَنهُ شَئٌ فَهُوَ بِمَنزِلَةِ الخَاصِّ فِى حَقِّ لُزُومِ العمل به لا محالة وعلى هذا قُلْنَا اِذَا قُطِعَ يَدُ السّارِقِ بعد ماهلك المَسرُوقُ عِندَهُ لايجبُ عليه الضمان لانّ القطع جزآء جميع مااكتسبهُ السارِقُ فانّ كلمة ماعامّةٌ يَتَنَاوَلُ جميعَ مَا وُجِدَ مِنَ السَّارِقِ بتقدير ايجاب الضمان يَكُونُ الجزآء هُو المَجمُوعُ وَلَا يُترَكُ العَمَلُ بِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الغَصبِ

ترجمہ: بہرحال عام پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کرلیا گیا ہو، ایک وہ عام جس سے کوئی فرد خاص نہ کیا گیا ہو، پس وہ عام جس سے کوئی فرد خاص نہ کیا گیا ہو پس وہ اس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں بمنزلہ خاص کے ہے یقینی طور پر، اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے مالِ مسروق اس کے پاس ہلاک ہو جانے کے بعد تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ قطعِ ید چور کے تمام جرموں کی سزا ہے اس لئے کہ کلمۂ ما عام ہے جو چور کے تمام جرموں کو شامل ہے اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں سزا قطعِ ید اور ضمان کا مجموعہ ہوگی اور غصب پر قیاس کر کے اس پر عمل کو ترک نہیں کیا جائیگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے عام کی دو قسمیں، عام مخصوص منہ البعض اور عام غیر مخصوص منہ البعض بیان کی ہیں اور عام غیر مخصوص منہ البعض کا حکم بیان کرنے کے بعد اس کو مثال کے ساتھ واضح کیا ہے۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا الْعَامُ فَنوعَانِ الخ

عام کی اقسام

عام کی دو قسمیں ہیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض۔

پہلی فصل میں مصنفؒ نے عام کی تعریف بیان کی تھی کہ عام ہر وہ لفظ ہے جو بہت سارے افراد کو بیک وقت شامل ہو اور یہ شمول خواہ لفظاً ہو جیسے مؤمنون، مسلمون، خواہ یہ شمول معنیً ہو جیسے ''مَنْ'' اور ''ما'' معنی کے اعتبار سے بہت سے افراد کو شامل ہیں۔

قسم اوّل عام مخصوص منہ البعض: اس عام کو کہتے ہیں جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا ہو یعنی وہ عام کہ جس کے افراد میں سے بعض کی تخصیص کر لی گئی ہو، اس عام مخصوص منہ البعض کا بیان تو آگے آئے گا۔

قسم ثانی عام غیر مخصوص منہ البعض: اس عام کو کہتے ہیں کہ جس کے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو یعنی جس کے افراد میں سے کسی فرد کی بھی تخصیص نہ کی گئی ہو، جیسے ''اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ''

قولہ: فَالْعَامُّ الَّذِیْ لَمْ یُخَصَّ عَنْہُ شَئیٌ الخ

عام غیر مخصوص منہ البعض کا حکم: احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض کا حکم یہ ہے کہ وہ مفید یقین ہونے اور اس کے ساتھ قطعی طور پر عمل واجب ہونے میں خاص کے مرتبہ میں ہے، یعنی جس طرح خاص یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعی طور پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے بعینہ اسی طرح عام غیر مخصوص منہ البعض بھی یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعی طور پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے،

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض خبر واحد اور قیاس کے مرتبہ میں ہے، یعنی جس طرح خبر واحد اور قیاس ظن کا فائدہ دیتے ہیں اسی طرح عام غیر مخصوص منہ البعض بھی ظن کا فائدہ دیتا ہے یقین کا فائدہ نہیں دیتا، اور اس کے ساتھ عمل بھی ظنی طور پر واجب ہوتا ہے قطعی طور پر واجب نہیں ہوتا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ دلیل یہ دیتے ہیں کہ کوئی عام ایسا نہیں جو خصوص کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے کہا جاتا ہے ''مَا مِنْ عَامٍ اِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْہُ الْبَعْضُ'' اور اس احتمالِ خصوص کے ساتھ اس میں قطعیت ثابت نہیں ہو سکتی لہٰذا عام غیر مخصوص منہ البعض یقین اور قطعیت کا فائدہ نہیں دے گا۔

احناف کی طرف سے جواب: احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جس طرح لفظ خاص کو معنی خاص کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح لفظ عام کو معنی عموم اور شمول کیلئے وضع کیا گیا ہے اور لفظ کو جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو اس معنی پر لفظ کی دلالت قطعی اور یقینی ہوتی ہے لہٰذا لفظ عام کی دلالت شمول اور عموم پر قطعی اور یقینی ہوگی کیونکہ اگر لفظ کی دلالت اس کے معنی موضوع لہ پر قطعی اور یقینی نہ ہو تو پھر وضع کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اسی بنا پر حضراتِ صحابہ کرامؓ و تابعین عموماتِ نصوص سے برابر استدلال فرماتے رہے ہیں۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا قُطِعَ یَدُ السَّارِقِ الخ

عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثال اول: یہاں سے مصنفؒ نے اس اصول پر کہ عام غیر مخصوص منہ البعض یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعی طور پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے لیکن اس مسئلہ کا سمجھنا موقوف ہے ایک فقہی مسئلہ پر،

فقہی مسئلہ

مسئلہ یہ ہے کہ سارق پر قطعِ ید کے ساتھ مالِ مسروق کا ضمان واجب ہوگا یا نہیں اس پر تو اتفاق ہے کہ سارق کے پاس اگر مالِ مسروق بعینہ موجود ہو تو اس سے واپس لیا جائے گا اگر مالِ مسروق کا ہلاک ہونا پایا گیا تو ضمان واجب ہوگا یا نہیں اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے، احناف کے نزدیک ضمان واجب نہیں ہوگا شوافع کے نزدیک ضمان واجب ہوگا۔

شوافع کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ کی دلیل قیاس ہے وہ قیاس کرتے ہیں مسئلہ سرقہ کو مسئلہ غصب پر، کہ اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کر لے اور پھر وہ مالِ مغصوب غاصب کے پاس ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس ہلاک شدہ مالِ مغصوب کا ضمان واجب ہوتا ہے اس کی علت یہ ہے کہ غیر کا مال اس کے قبضہ میں ہلاک ہوا ہے اور یہی علت مالِ مسروق میں پائی جاتی ہے کہ سارق کے پاس غیر کا مال ہلاک ہوا ہے لہٰذا ہلاک شدہ مالِ مسروق کا ضمان بھی سارق پر واجب ہوگا۔

احناف کی دلیل: حضرت امام ابوحنیفہؒ کا استدلال کتاب اللہ کے عام غیر مخصوص منہ البعض سے ہے چنانچہ قرآن پاک میں ہے ''اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا جَزَاءً بِمَا کَسَبَا'' اس کے اندر ''جَزَاءً بِمَا کَسَبَا'' میں ما عام ہے اور اس کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ قطعِ ید چور کے تمام جرموں کی سزا ہے جو چور سے سرزد ہوئے ہیں، یعنی چوری اور مال کا ہلاک ہونا دونوں کے مجموعہ کی سزا قطعِ ید ہے اگر قطعِ ید کے ساتھ ساتھ ہلاک شدہ مالِ مسروق کا ضمان بھی لیا جائے تو چور کی سزا دو چیزیں ہو جائیں گی، ایک ضمانِ مال اور دوسری قطعِ ید، تو اس صورت میں عام کے عموم پر عمل نہیں ہوگا حالانکہ عام کے عموم پر عمل کرنا قطعی اور یقینی ہوتا ہے چنانچہ عام کے موجب پر قطعی طور عمل کے لازم ہونے کی وجہ سے احناف کے نزدیک سارق کی سزا صرف قطعِ ید ہے ہلاک شدہ مال کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔

شوافع کی دلیل کا جواب: اگر قیاس کی وجہ سے قطعِ ید کے ساتھ ساتھ ضمان بھی سارق پر واجب کر دیا جائے تو کتاب اللہ کے "بما کسبا" میں لفظِ ما کے عموم پر عمل کا ترک لازم آئے گا حالانکہ قیاس کی وجہ سے کتاب اللہ کے عموم پر عمل کو ترک کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا کتاب اللہ کے عام پر عمل کرنا واجب ہوگا اور آپ کے اس قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور یہ قیاس اس حدیث کے بھی خلاف ہے کہ "قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَا غُرْمَ عَلَی السَّارِقِ بَعْدَ مَاقُطِعَتْ یَمِیْنُہٗ" (نسائی والطبرانی) لہٰذا قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

وَالدَّلِیْلُ عَلٰی اَنَّ کَلِمَۃَ مَا عَامَّۃٌ مَا ذَکَرَہٗ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ الْمَوْلٰی لِجَارِیَتِہٖ اِنْ کَانَ مَا فِیْ بَطْنِکِ غُلَاماً فَاَنْتِ حُرَّۃٌ فَوَلَدَتْ غُلَاماً وَجَارِیَۃً لَاتَعْتِقُ وَبِمِثْلِہٖ نَقُوْلُ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی "فَاقْرَءُ وْا مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" فَاِنَّہٗ عَامٌّ فِیْ جَمِیْعِ مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ وَمِنْ ضَرُوْرَتِہٖ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلٰی قِرَاءَۃِ الْفَاتِحَۃِ وَجَآءَ فِی الْخَبَرِ اَنَّہٗ قَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ "لَا صَلٰوۃَ اِلَّا بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ" فَعَمِلْنَا بِھِمَا عَلٰی وَجْہٍ لَا یَتَغَیَّرُ بِہٖ حُکْمُ الْکِتَابِ اَنْ نَّحْمِلَ الْخَبَرَ عَلٰی نَفْیِ الْکَمَالِ حَتّٰی یَکُوْنَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَۃِ فَرْضاً بِحُکْمِ الْکِتَابِ وَ قِرَاءَۃُ الْفَاتِحَۃِ وَاجِبَۃً بِحُکْمِ الْخَبَرِ

ترجمہ: اور اس بات کی دلیل کہ کلمۂ ما عام ہے وہ ہے کہ جس کو حضرت امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جب آقا نے اپنی باندی سے "اِنْ کَانَ مَا فِیْ بَطْنِکِ غُلَاماً فَاَنْتِ حُرَّۃٌ" کہا اور باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا تو وہ باندی آزاد نہ ہوگی، اور ہم اس کے مثل اللہ تعالیٰ کے قول "فَاقْرَءُ وْا مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" میں کہتے ہیں کہ کلمۂ ما شامل ہے ہر اس آیت کو جو قرآن سے آسان ہو اور اس آیت کیلئے لازم ہے کہ جوازِ صلوٰۃ سورۂ فاتحہ پر موقوف نہ ہو اور حدیث میں آیا کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز صحیح نہیں، پس ہم نے ان دونوں پر اس طریقہ پر عمل کیا ہے کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو کہ ہم حدیث کو نفیِ کمال پر محمول کریں گے یہاں تک کہ کتاب اللہ کے حکم سے مطلق قرات فرض ہوگی اور حدیث کے حکم سے فاتحہ کی قرات واجب ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے کلمۂ ما کے عام ہونے پر حضرت امام محمدؒ کے قول سے استدلال کیا ہے اور عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم کی ایک دوسری مثال بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قولہ: وَالدَّلِیْلُ عَلٰی اَنَّ کَلِمَۃَ مَا عَامَّۃٌ الخ

کلمۂ ما کے عام ہونے کی دلیل

یہاں صاحبِ کتاب نے بطورِ تتمہ کلمۂ ما کے عام ہونے پر حضرت امام محمدؒ کے قول سے استدلال کیا ہے جس کو حضرت امام محمدؒ نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا "اِنْ کَانَ مَا فِیْ بَطْنِکِ غُلَاماً فَاَنْتِ حُرَّۃٌ" اگر تیرے پیٹ میں جو

کچھ بھی ہے وہ لڑکا ہوا تو تو آزاد ہے، تو اس باندی سے لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے تو اس صورت میں وہ باندی آزاد نہیں ہوگی وجہ اس کی یہ ہے "مَا فِی بطْنِكِ" میں ما سے مراد جمیع حمل ہے کہ اس کے پیٹ میں موجود سارے کا سارا لڑکا ہو اور اس کے پیٹ میں موجود تمام کا تمام لڑکا نہیں ہے بلکہ لڑکا اور لڑکی دونوں ہیں شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے باندی آزاد نہیں ہوگی اور جمیع حمل اسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ ما عام ہو، اور مصنفؒ نے حضرت امام محمدؒ کا یہ مسئلہ بطور فقیہ ہونے کے ذکر نہیں کیا بلکہ امام لغت ہونے کے اعتبار سے ذکر کیا ہے اور حضرت امام محمدؒ جس طرح ائمہ فقہ میں سے ہیں اسی طرح ائمہ لغت میں سے بھی ہیں اس لئے لغت میں بھی حضرت امام محمدؒ کا قول حجت ہوتا ہے اسی لئے صاحب کتاب نے کلمۂ ما کے عام ہونے پر حضرت امام محمدؒ کے قول سے استدلال کیا ہے۔

قوله: وَبِمِثْلِهِ نَقُوْلُ فِی قَوْلِهِ تَعَالٰی "فاقرَءُوا ماتیسّر من القُرْاٰنِ" الخ

عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثالِ ثانی

یہاں سے مصنفؒ نے عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم کی دوسری مثال بیان فرمائی ہے لیکن اس کا سمجھنا موقوف ہے ایک مسئلہ پر وہ مسئلہ یہ ہے۔

سورۂ فاتحہ کی نماز میں حیثیت

ائمہ کرام کا اختلاف اس بات میں ہوا کہ سورۂ فاتحہ کی نماز میں کیا حیثیت ہے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے اگر کسی نے نماز میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی تو [illegible] نماز لوٹ جائے گی اور اس کی نماز ادا ہی نہیں ہوگی حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے اگر کسی شخص نے [illegible] اندر سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی نماز تو اس کی ادا ہو جائے گی لیکن نماز کامل ادا نہیں ہوگی واجب کے چھوڑنے کی وجہ سے نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

شوافع کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ کی دلیل خبر واحد ہے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "لا صَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" کہ اس حدیثِ پاک میں کلمۂ لانفی وجود کیلئے ہے تو حدیث پاک کا مطلب ہوگا کہ نماز سورۂ فاتحہ کے بغیر شرعاً موجود ہی نہیں ہوگی اور سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کا شرعاً موجود نہ ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے، اور لاصلوٰۃ میں لانفی جنس کا ہے تو حدیثِ پاک کا مطلب ہوگا کہ کوئی نماز بھی فاتحہ کے بغیر نماز ہی نہیں بنتی اور جس چیز کے بغیر نماز ادا ہی نہ ہو تو اس کو فرض کہتے ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے۔

احناف کی دلیل: امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کتاب اللہ کا عام غیر مخصوص منہ البعض ہے قرآن پاک میں ہے "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ

اَلْقُرْاٰنِ" کلمۂ ماعام ہے جس طرح "جَزَاءً بِمَا کَسَبَا" میں کلمۂ ماعام ہے اور "مَاتَیَسَّرَ" میں کلمۂ ماعام ہونے کی وجہ سے قرآن پاک کے ہر حصے کو شامل ہے چاہے سورۂ فاتحہ ہو یا غیر فاتحہ، تو آیت کا مطلب ہوگا کہ قرآن مجید کے جس حصے کا پڑھنا آسان ہو اس کو نماز میں پڑھا کرو، تو کلمۂ ما کے عموم سے یہ بات ثابت ہوئی کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں ہے ورنہ خبر واحد سے کتاب اللہ کے عام میں تخصیص لازم آئے گی ہم قرآن پاک کی آیت اور حدیث پر اس طرح عمل کریں کہ کتاب اللہ کے عام کا حکم متغیر نہ ہو لہٰذا کتاب اللہ کے عام پر عمل کرتے ہوئے مطلق قرات کو نماز میں فرض قرار دیں گے اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے سورۂ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا واجب قرار دیں گے۔

شوافع کی دلیل کا جواب: آپ نے جو حدیث پیش کی ہے "لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" اس حدیثِ پاک میں لانفی جنس کا نہیں بلکہ لانفی کمال کا ہے جیسے "لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَّا اَمَانَةَ لَهٗ" اور "لَا دِيْنَ لِمَنْ لَّا عَهْدَ لَهٗ" اور "لَا صَلٰوةَ الرِّجَالِ اِلَّا فِى الْمَسَاجِدِ" وغیرہ احادیث میں بالاتفاق نفی کمال مراد ہے تو آپ کی پیش کردہ حدیث میں بھی نفی کمال کی ہے کہ کوئی نماز کامل نہیں ہوتی بغیر سورۂ فاتحہ کے، اور جس چیز کے بغیر نماز کامل ادا نہ ہوتی ہو وہ چیز نماز میں واجب ہوا کرتی ہے فرض نہیں ہوا کرتی، لہٰذا سورۂ فاتحہ کی حیثیت نماز میں واجب کی ہے نہ کہ فرض کی۔

وَقُلْنَا كَذَالِكَ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" اَنَّهٗ يُوْجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِداً وَجَآءَ فِى الْخَبَرِ "اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامِ سُئِلَ عَنْ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِداًفَقَالَ كُلُوْهُ فَاِنَّ تَسْمِيَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِىْ قَلْبِ كُلِّ اِمْرِءٍ مُّسْلِمٍ" فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا لِاَنَّهٗ لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِداً لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِياً فَحِيْنَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى "وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِىْ اَرْضَعْنَكُمْ" يَقْتَضِىْ بِعُمُوْمِهٖ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ جَآءَ فِى الْخَبَرِ "وَلَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ وَلَا الْاِمْلَاجَةُ وَالْاِمْلَاجَتَانِ" فَلَمْ يَكُنِ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول "وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" اور تم مت کھاؤ اس ذبیحہ سے جس پر بسم اللہ نہ پڑھی جائے، ہم نے کہا کہ یہ قول متروک التسمیہ عامداً کی حرمت کو ثابت کرتا ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ سے متروک التسمیہ عامداً کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ تم اس سے کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ تعالیٰ کا نام ہے پس ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر ترکِ تسمیہ عامداً کی صورت میں ذبیحہ کی حلت ثابت ہو تو ناسیاً چھوڑنے کی حالت میں بھی حلال ہوگا تو اس وقت کتاب اللہ کا حکم اُٹھ جائے گا لہٰذا یہ حدیث چھوڑ دی جائے گی،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِىْ اَرْضَعْنَكُمْ" اپنے عموم کی وجہ سے دودھ پلانے والی کے نکاح کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے اور حدیث میں آیا ہے ایک دفعہ یا دو دفعہ چوس لینے سے یا بچہ کے منہ میں ایک دفعہ یا دو دفعہ پستان داخل کردینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی پس دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں لہٰذا حدیث پر عمل چھوڑ دیا جائے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے عام غیر مخصوص منہ البعض کی تیسری اور چوتھی مثال بیان فرمائی ہے کہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد پر عمل چھوڑ دیا جائے گا اور کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا جائے گا۔

تشریح: قولہ: وَقُلْنَا كَذَالِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ''وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ''الخ

عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثالِ ثالث

یہاں سے مصنفؒ نے عام غیر مخصوص منہ البعض کی تیسری مثال بیان فرمائی ہے،

متروک التسمیہ عامداً میں ائمہ کرام کا اختلاف: کہ مسلمان ذبح کرتے وقت عامداً یا ناسیاً بسم اللہ چھوڑ دے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا یا حرام، اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متروک التسمیہ مطلقاً حلال ہے چاہے ناسیاً ہو یا عامداً، دونوں صورتوں میں ذبیحہ حلال ہے، حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہے چاہے تسمیہ عامداً چھوڑے یا ناسیاً، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں متروک التسمیہ ناسیاً تو حلال ہے اور متروک التسمیہ عامداً حرام ہے،

اب یہاں پر اختلاف ہے کہ متروک التسمیہ عامداً کا کھانا جائز ہے یا نہیں حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک متروک التسمیہ عامداً کا کھانا جائز ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھانا جائز نہیں۔

شوافع کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ کی دلیل خبر واحد ہے کہ حضور اقدس ﷺ سے متروک التسمیہ عامداً کے بارے میں دریافت کیا گیا تو حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم اس سے کھالیا کرو اس لئے کہ ہر مسلمان کے دل میں بسم اللہ ہوتی ہے اس حدیثِ پاک میں صراحتاً متروک التسمیہ عامداً کے کھانے کا حکم دیا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ متروک التسمیہ عامداً کا کھانا جائز ہے۔

احناف کی دلیل: حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کتاب اللہ کا عام غیر مخصوص منہ البعض ہے چنانچہ قرآن پاک میں ہے ''وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ'' اس آیت میں کلمۂ ما عام ہے جو متروک التسمیہ عامداً اور ناسیاً دونوں کو شامل ہے اور یہ آیت دونوں کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے مگر حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد ''رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ'' کی وجہ سے اس عام سے متروک التسمیہ ناسیاً کا استثناء کرلیا گیا ہے کیونکہ نسیان کی صورت میں تسمیہ کو چھوڑ دینا درحقیقت تسمیہ کو بجالانا ہے جس طرح روزہ میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح متروک التسمیہ ناسیاً کی صورت میں شریعت تسمیہ سمجھتی ہے اور ''مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ'' کا حکم ناسی کو شامل نہ ہوگا۔

اب کلمۂ ما کے عموم کے تحت صرف متروک التسمیہ عامداً داخل ہے اب اگر خبر واحد کی وجہ سے متروک التسمیہ عامداً کا بھی استثناء کرلیا جائے

تو "وَلَا تَاكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" کلمۂ ما کے تحت ایک فرد بھی داخل نہ رہے گا تو کتاب اللہ کے حکم کا کلی طور پر مرتفع اور منسوخ ہونا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں حالانکہ عام غیر مخصوص منہ البعض قطعی ہوتا ہے اور خبر واحد ظنی ہوتی ہے لہٰذا کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

شوافع کی دلیل کا جواب: حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت متروک التسمیہ عامداً کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور اگر خبر واحد کی وجہ سے متروک التسمیہ عامداً کی صورت میں ذبیحہ حلال قرار دیا جائے تو متروک التسمیہ ناسیاً کی صورت میں بطریق اولیٰ ذبیحہ حلال ہوگا کیونکہ ناسی کا عذر عامد کے عذر سے بڑھ کر ہے اور جب حدیث کی وجہ سے متروک التسمیہ عامداً اور ناسیاً دونوں کا ذبیحہ حلال ہوا تو اس حدیث کی وجہ سے کتاب اللہ کا حکم مرتفع اور منسوخ ہونا لازم آئیگا لہٰذا جب کتاب اللہ کے عام کے مقابلہ میں خبر واحد آ گئی اور تطبیق کی کوئی صورت نہیں تو خبر واحد کو چھوڑ کر کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا جائے گا۔

قولہ: وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى "وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِيْ اَرْضَعْنَكُمْ" الخ

عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثالِ رابع

یہاں سے مصنفؒ عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد کے متروک ہونے کی چوتھی مثال پیش کر رہے ہیں کہ رضیع اور مرضعہ کے درمیان حرمت کثیر رضاعت سے ثابت ہوتی ہے یا قلیل اور کثیر دونوں سے ثابت ہوتی ہے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حرمتِ رضاعت میں ائمہ کرام کا اختلاف: حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کثیر رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے فرماتے ہیں کہ حرمتِ رضاعت کم از کم پانچ گھونٹ پلانے سے ثابت ہوتی ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً رضاعت حرمت کو ثابت کرتی ہے خواہ اس عورت نے بچہ کو تھوڑا دودھ پلایا ہو یا زیادہ اور یہی ایک روایت حضرت امام مالکؒ اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی ہے۔

شوافع کی دلیل: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے "وَلَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ وَلَا الْاِمْلَاجَةُ وَلَا الْاِمْلَاجَتَانِ" کہ ایک مرتبہ یا دو مرتبہ پستان چوس لینے سے اور ایک مرتبہ یا دو مرتبہ پستان کو بچے کے منہ میں داخل کر دینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، اس حدیث سے ثابت ہوا کہ قلیل رضاعت سے حرمت ثابت نہیں ہوتی اور کثیر رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور وہ کم از کم پانچ گھونٹ ہیں جن کے پلانے سے حرمتِ رضاعت ثابت ہوگی۔

احناف کی دلیل: وہ عام غیر مخصوص منہ البعض ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِيْ اَرْضَعْنَكُمْ" کہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا جن کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے "تمہاری وہ مائیں بھی تم پر حرام ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا" اس آیت میں

"اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ" یہ عام ہے اور آیت کا عموم تقاضا کرتا ہے کہ دودھ پینے والے بچہ پر دودھ پلانے والی مطلقاً حرام ہو خواہ اس بچے نے قلیل دودھ پیا ہو یا کثیر،

اگر خبر واحد کی بنا پر یہ کہا جائے کہ صرف کثیر رضاعت سے حرمت ثابت ہوگی تو خبر واحد کی بنا پر عام غیر مخصوص منہ البعض میں تخصیص کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب: آیت اور خبر واحد دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں کہ بیک وقت دونوں پر عمل کیا جائے لہٰذا آیت کے عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

وَأَمَّا الْعَامُ الَّذِي خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِيْ مَعَ الْاِحْتِمَالِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى تَخْصِيصِ الْبَاقِيْ يَجُوْزُ تَخْصِيْصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِالْقِيَاسِ إِلٰى أَنْ يَّبْقَى الثَّلَاثُ وَبَعْدَ ذَالِكَ لَا يَجُوْزُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَإِنَّمَا جَازَ ذَالِكَ لِأَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِيْ أَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ أَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُوْلًا يَثْبُتُ الْاِحْتِمَالُ فِيْ كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَازَ أَنْ يَّكُوْنَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْخَاصِّ وَجَازَ أَنْ يَّكُوْنَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ فَاسْتَوَى الطَّرَفَانِ فِيْ حَقِّ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيْصِهٖ وَإِنْ كَانَ الْمُخَصِّصُ أَخْرَجَ بَعْضًا مَّعْلُوْمًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ أَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ مَّوْجُوْدَةٍ فِيْ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى وُجُوْدِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِيْ غَيْرِ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةُ تَخْصِيْصِهٖ فَيُعْمَلُ بِهٖ مَعَ وُجُوْدِ الْاِحْتِمَالِ

ترجمہ: اور بہر حال عام مخصوص منہ البعض اس کا حکم (وہ عام کہ جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو) یہ ہے کہ تخصیص کے احتمال کے ساتھ باقی افراد میں اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، پس جب باقی کی تخصیص پر دلیل قائم ہو تو خبر واحد یا قیاس کے ساتھ تخصیص جائز ہے یہاں تک کہ عام کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی پس عام مخصوص منہ البعض کے ساتھ عمل واجب ہوگا۔

اور یہ اس لئے جائز ہے (یعنی خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص) کہ وہ مخصّص کہ جس نے عام کے جملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے اگر بعض مجہول کو نکالا ہے تو ہر فردِ معین میں احتمال تخصیص ثابت ہوگا پس یہ بھی جائز ہوگا کہ وہ فرد حکمِ عام کے تحت باقی ہو اور یہ بھی ہوگا کہ دلیلِ خصوص یعنی مخصّص کے تحت داخل ہو پس فرد معین کے حق میں دونوں طرفیں برابر ہوگئیں،

پس جب دلیل شرعی اس بات پر قائم ہو کہ وہ فردِ معین ان افراد میں سے ہے جو دلیلِ خصوص کے تحت داخل ہیں (یعنی مخصص کے تحت داخل ہیں) تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح ہوگی،

اور اگر مخصّص نے بعض معلوم کو مجموعہ افراد سے نکالا ہے تو یہ بات جائز ہے کہ وہ بعض معلوم کسی ایسی علت کا معلول ہو جو علت اس فرد

معین میں پائی جارہی ہے پس جب اس فرد معین کے علاوہ میں اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی موجود ہوتو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح ہوگی پس عام کے ساتھ ساتھ باقی افراد میں عمل کیا جائے گا احتمالِ تخصیص کے باقی رہنے کے ساتھ۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے عام کی دوسری قسم عام مخصوص منہ البعض کی تعریف کو بیان کرنے کے بعد اس کا حکم بیان کیا ہے اور پھر تخصیص کی انواع بیان کی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا الْعَامُ الَّذِیْ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ الخ

عام مخصوص منہ البعض کی تعریف عام مخصوص منہ البعض وہ عام ہے کہ جس کے افراد میں سے بعض افراد کی تخصیص کردی گئی ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰو" اس آیت میں "اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ" عام ہے کیونکہ اس پر الف لام جنس کا داخل ہے اور یہ بیع کے تمام افراد کو شامل ہے اور "وَحَرَّمَ الرِّبٰو" کہہ کر اس عام سے تخصیص کردی گئی کہ وہ بیع حرام ہے جس میں سود ہو۔

قولہ: فَحُکْمُهٗ اَنَّهٗ یَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ الخ

عام مخصوص منہ البعض کا حکم یہاں سے مصنفؒ عام مخصوص منہ البعض کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے باقی افراد میں تخصیص کے احتمال کے ساتھ، یعنی عام کے جو افراد تخصیص کرنے کے بعد باقی ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہے مگر تخصیص کا احتمال ان میں باقی رہے گا اس لئے کہ ممکن ہے کوئی دلیل ان کو بھی خاص کردے،

اگرچہ عام مخصوص منہ البعض تخصیص کرنے کے بعد باقی افراد میں ظنی ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ بھی عمل واجب ہے جیسے دوسرے ظنیات کے ساتھ عمل واجب ہوتا ہے، اور جب عام کے باقی افراد کی تخصیص پر کوئی دلیل قائم ہوتو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ سے اس کی تخصیص جائز ہوگی یہاں تک کہ عام کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں اس کے بعد پھر تخصیص نہیں کرسکتے اور باقی افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ جمع کے کم از کم افراد تین ہیں لہٰذا تین افراد باقی رہنے کے بعد تخصیص کرنا جائز نہیں ہوگا اگر تخصیص کے بعد عام کے تحت ایک یا دو فرد باقی رہ جائیں تو وہ عام حقیقتاً عام نہیں رہے گا اور عام کے ساتھ ترکِ عمل لازم آئے گا اور عام کا نسخ لازم آئے گا حالانکہ خبرِ واحد یا قیاس کے ساتھ کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں کتاب اللہ کے نسخ کیلئے خبر متواتر یا مشہور کا پایا جانا ضروری ہے، بعض نے کہا ہے کہ عام کے تحت صرف ایک فرد باقی رہنے تک تخصیص جائز ہے۔

فائدہ: مصنفؒ نے جو فرمایا ہے کہ عام کے اندر تخصیص جائز ہے یہاں تک کہ عام کے تحت تین فرد باقی رہ جائیں یہ اس عام کے بارے میں ہے کہ جو صیغہ کے اعتبار سے بھی جمع ہو اور معنی کے اعتبار سے بھی، جیسے مسلمون، مؤمنون یا صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے قوم، رہط رکب وغیرہ،

اور جس عام کا لفظ نہ صیغہ کے اعتبار سے جمع ہو اور نہ معنی کے اعتبار سے جیسے من اور ما، اور اسم جنس معرف باللام جیسے المرأۃ اور جمع معرف باللام جیسے النساء، ان میں سے تین افراد باقی رہنے کے بعد بھی تخصیص کرنا جائز ہے یہاں تک کہ ایک فرد باقی رہ جائے لیکن اس عام کے تحت ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔

قولہ: وَاِنَّمَا جَازَ ذَالِكَ لِاَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِی اَخْرَجَ الْبَعْضَ الخ

عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہونے کی وجہ

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب دلیل قطعی کے ذریعہ عام میں تخصیص پیدا کر دی گئی اور مخصص نے عام کے جملہ افراد سے بعض مجہول کو نکالا ہے تو عام جتنے افراد کو شامل ہے ان افراد سے ہر فرد معین میں دو احتمال ہوں گے، ایک تو یہ کہ وہ عام کے تحت داخل ہو اور دوسرا یہ کہ اس کو خاص کر لیا گیا ہو اور وہ عام کے تحت داخل نہ ہو اور اس فرد معین کے حق میں دونوں طرفیں برابر ہو گئیں کہ وہ عام کے تحت داخل ہو یا عام کے حکم سے خارج ہو تو اس عام کی قطعیت زائل ہو گی لہٰذا عام ہر فرد معین کے حق میں ظنی ہوگا اور خبر واحد اور قیاس بھی ظنی دلیلیں ہیں اور ایک ظنی دلیل سے دوسری ظنی دلیل میں تخصیص کرنا جائز ہے اس لئے خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ عام مخصوص منہ البعض میں تخصیص کرنا جائز ہے،

اس کے بعد جب کوئی دلیل شرعی قائم ہو کہ وہ فرد معین دلیل خصوص کے تحت داخل ہے تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح دی جائے گی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰو" اس آیت میں "اَلْبَیْعَ" پر الف لام جنس کا داخل ہونے کی وجہ سے بیع عام ہے، بیع کے تمام افراد کو شامل ہے خواہ بیع بالتساوی ہو خواہ بالتفاضل ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو مگر اللہ تعالیٰ نے "وَحَرَّمَ الرِّبٰو" کہہ کر ربوا کو خاص کر دیا جس میں زیادتی ہو کیونکہ ربوا کے معنی زیادتی کے ہیں حالانکہ ظاہر بات ہے ہر زیادتی حرام نہیں اب لئے یہ تخصیص مجہول ہے پھر حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد مبارک "اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَداً بِیَدٍ فَمَنْ زَادَ وَاسْتَزَادَ فَقَدْ اَرْبٰی" سے ربو کی جہالت جاتی رہی اس تفصیل سے پہلے بیع کے ہر فرد میں احتمال تھا کہ وہ ربو کے تحت داخل ہو یا اس سے خارج ہو، اور ربو سے مطلق زیادتی مراد نہیں بلکہ زیادتی کی مخصوص صورت مراد ہے جو حضور اقدس ﷺ کے بیان کرنے سے پہلے معلوم نہ تھی۔

قولہ: وَاِنْ کَانَ الْمُخَصِّصُ اَخْرَجَ بَعْضاً مَعْلُوْماً الخ

عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہونے کی دوسری وجہ

یہاں سے مصنفؒ نے عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہونے کی دوسری وجہ بیان کی ہے اگر مخصص نے عام

سے بعض معلوم افراد کو نکالا ہو تو ممکن ہے کہ وہ معلوم افراد معلول ہوں کسی خاص علت سے، چنانچہ اگر وہ علت دوسرے افراد میں بھی پائی جائے تو اس کی تخصیص بھی صحیح ہوگی اور جس فرد میں بھی اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی پائی جائے گی اس فرد معین کے علاوہ میں، تو اس کی جانب تخصیص راجح ہوگی اور تخصیص کے بعد عام کے تحت جو افراد باقی رہیں گے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا، مگر عام کے باقی افراد میں تخصیص کا احتمال بدستور باقی رہے گا، اور جو افراد عام کے تحت باقی ہیں ان میں بھی احتمال تخصیص ہوگا لہٰذا عام اپنے باقی افراد کے حق میں ظنی ہوگا لہٰذا اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے ''فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم'' جہاں بھی تم مشرکوں کو پاؤ پس تم ان کو قتل کر ڈالو، اس سے اللہ تعالیٰ نے امان چاہنے والوں کو خاص کر لیا چنانچہ فرمایا ''وان احد من المشركين استجارك فاجره'' مگر جن سے تمہارا عہد ہو جائے اور تمہاری ذمہ داری میں داخل ہو جائے اس کو قتل مت کرو، تو ''فاقتلوا المشركين'' عام سے افراد متعینہ اہل ذمہ کو خاص کر لیا ہم نے اس کی علت تلاش کی تو معلوم ہوا کہ علت مسلمانوں کے ساتھ لڑائی جھگڑا نہ کرنا ہے لہٰذا یہی علت مشرکین کی عورت، بچے، اپاہج اور بوڑھے میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا ان کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر بوڑھا جنگ کی تدبیر بتاتا ہو یا عورت جنگ کی کمان کر رہی ہو تو اس کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ ان میں عدم قتل کی علت موجود نہیں ہے۔

فَصْلٌ فِی الْمُطْلَقِ وَ الْمُقَيَّدِ ذهب اصحابنا الى اَنَّ الْمطلقَ من كتاب اللّٰه تعالٰى اِذَا اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِاِطْلَاقِه فَالزِّيَادَةُ عليه بخبر الواحد والقياس لايجوز مثاله فِى قوله تعالٰى ''فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ'' فَالْمَامُوْرُ بِهٖ هُوَ الْغسْلُ على الاطلاق فلا يُزَادُ عليه شَرطُ النِّيَّةِ وَالتَّرْتِيبِ وَالْمُوَالَاةِ وَالتَّسْمِيَةِ بِالْخَبَرِ ولٰكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ على وجهٍ لَايَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُقَالُ الْغسْلُ الْمُطْلَقُ فَرْضٌ بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالنِّيَّةُ سُنَّةٌ بِحُكْمِ الْخبرِ وكذالك قلنا فِى قَوْلِهٖ تَعَالٰى ''اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِىْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ'' اِنَّ الْكِتَابَ جعل جَلْدَ المِائَةِ حدًّا لِلزِّنَا فلا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيْبُ حَدًّا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ ''اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتغريبُ عامٍ'' بَلْ يُعْمَلُ بِالْخبرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِه حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ الْجلدُ حدًّا شرعيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيْبُ مشروعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ

ترجمہ: فصل ہے مطلق اور مقید کے بیان میں ہمارے علماء احناف اس طرف گئے ہیں کہ قرآن کے لفظ مطلق کے اطلاق کے ساتھ جب عمل کرنا ممکن ہو تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول میں ''فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ'' ہے پس مامور بہ مطلق غسل ہے لہٰذا اس پر حدیث کے ذریعہ نیت، ترتیب، موالات اور تسمیہ کی شرط ہونے کی زیادتی نہیں کی جائے گی لیکن حدیث پر اس طریقہ سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو پس کہا جائے گا کہ مطلق وضو کے اعضاء کا دھونا فرض ہے کتاب اللہ کا حکم ہونے کی وجہ سے اور نیت سنت ہے حدیث کا حکم ہونے کی وجہ سے۔

اور اسی طرح ہم نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ''اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِىْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ'' میں کتاب اللہ نے

سو کوڑے مارنے کو حد زنا قرار دیا ہے پس اس پر ایک سال کی جلاوطنی کو حد بنا کر زیادتی نہیں کی جائے گی حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے "اَلْبِکْرُ بِالْبِکْرِ جَلْدُ مِائَۃٍ وَتَغْرِیْبُ عَامٍ" بلکہ حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو پس کوڑے مارنا شرعی حد ہوگی کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور ایک سال کیلئے جلاوطن کر دینا سیاستاً مشروع ہوگا حدیث کے حکم کی وجہ سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے مطلق اور مقید کا ذکر کیا ہے اور ساتھ مطلق کا حکم بیان فرمایا ہے کہ قرآن پاک کے مطلق کو مطلق رکھ کر جب تک اس پر عمل کرنا ممکن ہو تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا اس پر قرآن پاک سے دو مثالیں پیش کی ہیں۔

تشریح:قولہ: فَصْلٌ فِی الْمُطْلَقِ وَ الْمُقَیَّدِ الخ

مطلق کی تعریف: مطلق اس لفظ کو کہتے ہیں جو صرف ذات پر دلالت کرے اور ذات کے ساتھ کسی وصف کا لحاظ نہ کیا گیا ہو جیسے "اَلْمَآءُ" اس میں کوئی وصف ملحوظ نہیں ہے کہ پانی ٹھنڈا ہو یا گرم، صرف الماء پانی کی ذات پر دلالت کرتا ہے۔

مقید کی تعریف: مقید اس لفظ کو کہتے جو ایسی ذات پر دلالت کرے جس کے ساتھ کسی وصف کا بھی لحاظ کیا گیا ہو جیسے "اَلْمَآءُ بَارِدٌ" پانی ٹھنڈا ہے، اس مثال میں ذات کے ساتھ وصف بھی ملحوظ ہے کہ پانی ٹھنڈا ہے۔

قولہ: ذَھَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰی اَنَّ الْمُطْلَقَ الخ

کتاب اللہ کے مطلق کا حکم

ہمارے علماءِ احناف کا مذہب یہ ہے کہ جب تک کتاب اللہ کے مطلق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس وقت تک کتاب اللہ کے مطلق پر خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ علماءِ احناف کے نزدیک کتاب اللہ کا مطلق خاص میں داخل ہے اور خاص کی طرح قطعی ہے اس لئے خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ سے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مطلق پر زیادتی کرنا اور اس کو مقید کرنا اس کے وصف اطلاق کو منسوخ کرنا ہے اور کتاب اللہ قطعی ہے اور خبر واحد اور قیاس ظنی ہیں اور ظنی کے ذریعہ قطعی کو منسوخ کرنا جائز نہیں اور نسخ کیلئے ضروری ہے کہ ناسخ قوت میں منسوخ کے مساوی یا منسوخ سے اعلیٰ ہو اور خبر واحد اور قیاس چونکہ ظنی ہیں اور ظنی قوت میں قطعی کے نہ مساوی ہے اور نہ ہی اعلیٰ ہے بلکہ اس سے کم تر ہے اس لئے ظنی قطعی کیلئے ناسخ نہ ہوگا اور خبر واحد کو چھوڑا بھی نہ جائے گا بلکہ خبر واحد کا ایسا معنی بیان کیا جائے گا کہ خبر واحد پر بھی عمل ہو جائے اور مطلق کا اطلاق بھی باقی رہے،

اور شوافع کے نزدیک کتاب اللہ کا مطلق عام میں داخل ہے اور عام کی طرح کتاب اللہ کا مطلق بھی ظنی ہے لہٰذا شوافع کے نزدیک خبر

واحد اور قیاس کے ذریعہ کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا جائز ہے۔

قولہ: مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ" فَالْمَامُوْرُ بِهٖ هُوَ الْغَسْلُ الخ

کتاب اللہ کے مطلق کی مثال اوّل

یہاں سے مصنفؒ کتاب اللہ کے مطلق کے حکم کی پہلی مثال بیان فرمارہے ہیں اس مسئلہ کا سمجھنا موقوف ہے ایک فقہی مسئلہ پر، وہ یہ ہے کہ وضو کیلئے غسلِ اعضاءِ ثلاثہ اور مسحِ رأس کافی ہے یا اس کے ساتھ نیت، ترتیب، موالات اور تسمیہ کا بھی ہونا ضروری ہے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وضو کے چار فرض ہیں، (پورے چہرے کا دھونا (۲) دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت دھونا (۳) چوتھائی سر کا مسح کرنا (۴) دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت دھونا، اس پر دلیل قرآن پاک کی آیت "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ" الخ ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب: حضرت امام شافعیؒ وضو کے چار فرائض کے ساتھ ساتھ نیت اور ترتیب کو بھی فرض قرار دیتے ہیں، نیت کے فرض ہونے پر استدلال کرتے ہیں اس حدیث شریف سے "اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" کہ اعمال کی صحت نیت پر موقوف ہے لہٰذا وضو بھی ایک عمل ہے تو وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی لہٰذا نیت کا وضو میں ہونا ضروری ہوا،

اور ترتیب کے فرض ہونے پر استدلال کرتے ہیں اس حدیث شریف سے "لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ امْرِءٍ حَتّٰى يَضَعَ الطُّهُوْرَ فِیْ مَوَاضِعِهٖ فَيَغْسِلَ وَجْهَهٗ ثُمَّ يَدَيْهِ" کہ اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز کو قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنے مواقع میں نہ رکھ لے پس اپنا چہرہ دھوئے اور پھر اپنے ہاتھ دھوئے الخ" اس حدیث پاک میں ثم ترتیب پر دلالت کرتا ہے اس لئے وضو میں ترتیب بھی فرض ہے۔

حضرت امام مالکؒ کا مذہب: حضرت امام مالکؒ وضو میں پے در پے وضو کرنے کو بھی فرض قرار دیتے ہیں اور استدلال کرتے ہیں اس حدیث پاک سے جو ابوداؤد شریف میں موجود ہے "اَنَّهٗ ﷺ اَمَرَ رَجُلًا صَلّٰى وَفِیْ قَدَمِهٖ لَمْعَةٌ بِاِعَادَةِ الْوُضُوْءِ وَالصَّلٰوةِ" کہ ایک آدمی نے نماز پڑھی اور اس کے پاؤں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا تھا اس کو حضور اقدس ﷺ نے دوبارہ وضو اور نماز کے لوٹانے کا حکم دیا، اگر موالات فرض نہ ہوتی تو اس کو اعادہ وضو کا حکم نہ دیا جاتا بلکہ پاؤں کا جو حصہ خشک رہ گیا تھا صرف اس کو دھونے کا حکم فرمادیتے تو معلوم ہوا کہ موالات فرض ہیں۔

داؤد ظاہری کا مذہب: داؤد ظاہری وضو کے شروع میں بسم اللہ پڑھنے کو بھی فرض قرار دیتے ہیں اور استدلال کرتے ہیں اس حدیث

پاک ہے "لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ یَذْکُرِ اسْمَ اللّٰہِ" کہ بغیر بسم اللہ پڑھنے کے وضو ہی نہیں ہوتا، لہٰذا بسم اللہ وضو کے شروع میں پڑھنا فرض ہے۔

احناف کی طرف سے جواب: "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ" سے غسل اعضاءِ ثلاثہ اور مسحِ رأس کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اگر اس میں نیت، ترتیب اور موالات وتسمیہ کو بھی خبر واحد کی وجہ سے فرض قرار دیا جائے تو خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا لازم آئے گا اور کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کی وجہ سے مقید کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں، لہٰذا کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے غسلِ اعضاءِ ثلاثہ اور مسحِ رأس کو فرض قرار دیا جائے گا اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے نیت، ترتیب اور موالات وتسمیہ کو سنت قرار دیا جائے گا۔

قوله: وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" الخ

کتاب اللہ کے مطلق کی مثالِ ثانی

یہاں سے مصنفؒ نے مطلق کی دوسری مثال بیان فرمائی ہے اس مثال کا سمجھنا موقوف ہے ایک مسئلہ پر، وہ مسئلہ یہ ہے کہ بالاتفاق غیر محصن مرد اور غیر محصنہ عورت کی حدِ زنا سو کوڑے ہیں۔

تغریب عام کا حصہ حد ہونے میں اختلاف: اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے کہ سو کوڑوں کے ساتھ ساتھ تغریب عام یعنی ایک سال کیلئے جلاوطن کرنا بھی حد کا حصہ ہے یا نہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب: کہ غیر محصن اور غیر محصنہ کی حدِ زنا صرف سو کوڑے ہیں جو قرآن کی اس آیت سے ثابت ہیں "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" کہ زناکار عورت اور مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ، اور تغریب عام حد کا حصہ نہیں البتہ بطور تحذیر یا بطور سیاست قاضی ایک سال کیلئے جلاوطن کرسکتا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب: یہ ہے کہ غیر محصن مرد اور غیر محصنہ عورت کی حد زنا سو کوڑے اور ایک سال کیلئے جلاوطن کرنا ہے لہٰذا تغریب عام چونکہ حد کا حصہ ہے اس لئے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قاضی معاف بھی نہیں کرسکتا اور اس میں کمی بیشی بھی نہیں کرسکتا، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ حد کا حصہ نہیں اگر قاضی تغریب عام کو معاف کرنا چاہے تو معاف بھی کرسکتا ہے اگر اس میں کمی بیشی کرنا چاہے تو کمی بیشی بھی کرسکتا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں کہ سو کوڑے مارنے تو کتاب اللہ "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" سے ثابت ہے اور ایک سال کیلئے جلاوطن کرنا اس حدیث پاک سے ثابت ہے کہ حضور

اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ''اَلْبِکْرُ بِالْبِکْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِیْبُ عَامٍ'' کہ زنا کار عورت اور مرد، ان میں سے ہر ایک کیلئے سو کوڑے ہیں اور ایک سال کیلئے جلاوطنی ہے۔

احناف کی طرف سے جواب: یہ ہے کہ حدِ زنا صرف سو کوڑے ہیں جو قرآن کی نص سے ثابت ہیں جیسے رب العزت کا ارشاد ہے ''اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ'' یہ مطلق ہے اس آیت میں ''مِائَةَ جَلْدَةٍ'' کے ساتھ تغریب عام کی کوئی قید نہیں ہے اگر اس مطلق پر خبر واحد کی وجہ سے تغریب عام کی قید بڑھائیں تو کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا اور خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے، البتہ خبر واحد پر اس طریقہ سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو لہٰذا مطلق کے اطلاق کو باقی رکھتے ہوئے سو کوڑوں کو حد زنا قرار دیا جائے گا اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے تغریب عام کو بطور تحذیر اور سیاست جائز قرار دیا جائے دوسری بات یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے امیہ بن خلف زانی کو سو کوڑے لگوا کر جب جلاوطن کیا تو وہ ہرقل سے ملکر نصرانی ہوگیا تو حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا اب میں کسی کو جلاوطن نہیں کروں گا، اس سے معلوم ہوا کہ جلاوطن کرنا حد کا حصہ نہیں ورنہ عمر فاروقؓ کے قول کے کوئی معنی نہیں ہوں گے کیونکہ حد ساقط کرنے کا اختیار کسی کو نہیں ہے اور حضرت عمر فاروقؓ اتنے صحابہؓ کی موجودگی میں اگر حد کو ساقط کرتے تو صحابہ خاموش نہ رہتے بلکہ انکار کرتے اور رد کرتے تو صحابہؓ کے سکوت سے پتہ چلتا ہے کہ تغریب عام حد کا حصہ نہیں بلکہ تحذیر اور سیاست پر محمول ہے۔

وَکَذَالِکَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی ''وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ'' مُطْلَقٌ فِیْ مُسَمَّی الطَّوَافِ بِالْبَیْتِ فَلَایُزَادُ عَلَیْهِ شَرْطُ الْوُضُوْءِ بِالْخَبَرِ بَلْ یُعْمَلُ بِهٖ عَلٰی وَجْهٍ لَّایَتَغَیَّرُ بِهٖ حُکْمُ الْکِتَابِ بِاَنْ یَّکُوْنَ مُطْلَقُ الطَّوَافِ فَرْضاً بِحُکْمِ الْکِتَابِ وَالْوُضُوْءُ وَاجِباً بِحُکْمِ الْخَبَرِ فَیُجْبَرُ النُّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْکِ الْوُضُوْءِ الْوَاجِبِ بِالدَّمِ وَکَذَالِکَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی ''وَارْکَعُوْا مَعَ الرَّاکِعِیْنَ'' مُطْلَقٌ فِیْ مُسَمَّی الرُّکُوْعِ فَلَایُزَادُ عَلَیْهِ شَرْطُ التَّعْدِیْلِ بِحُکْمِ الْخَبَرِ وَلٰکِنْ یُّعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰی وَجْهٍ لَّایَتَغَیَّرُ بِهٖ حُکْمُ الْکِتَابِ فَیَکُوْنُ مُطْلَقُ الرُّکُوْعِ فَرْضاً بِحُکْمِ الْکِتَابِ وَالتَّعْدِیْلُ وَاجِباً بِحُکْمِ الْخَبَرِ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا یَجُوْزُ التَّوَضِّیْ بِمَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَ بِکُلِّ مَآءٍ خَالَطَهٗ شَیْئٌ طَاهِرٌ فَغَیَّرَ اَحَدَ اَوْصَافِهٖ لِاَنَّ شَرْطَ الْمَصِیْرِ اِلَی التَّیَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَآءِ، وَهٰذَا قَدْ بَقِیَ مَآءً مُطْلَقاً فَاِنَّ قَیْدَ الْاِضَافَةِ مَا اَزَالَ عَنْهُ اِسْمَ الْمَآءِ، بَلْ قَرَّرَهٗ فَیَدْخُلُ تَحْتَ حُکْمِ مُطْلَقِ الْمَآءِ، وَکَانَ شَرْطُ بَقَائِهٖ عَلٰی صِفَةِ الْمُنَزَّلِ مِنَ السَّمَآءِ قَیْداً لِهٰذَا الْمُطْلَقِ وَبِهٖ یَخْرُجُ حُکْمُ مَآءِ الزَّعْفَرَانِ وَالصَّابُوْنِ وَالْاُشْنَانِ وَاَمْثَالِهٖ وَخَرَجَ عَنْ هٰذَا الْقَیْدِ الْمَآءُ النَّجِسُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی ''وَلٰکِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَهِّرَکُمْ'' وَالنَّجِسُ لَا یُفِیْدُ الطَّهَارَةَ وَبِهٰذِهِ الْاِشَارَةِ عُلِمَ اَنَّ الْحَدَثَ شَرْطٌ لِوُجُوْبِ الْوُضُوْءِ فَاِنَّ تَحْصِیْلَ الطَّهَارَةِ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْحَدَثِ مُحَالٌ

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول ''وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ'' مطلق ہے بیت اللہ کے طواف کے حکم میں، لہٰذا اس پر حدیث

کے ذریعہ وضو کی شرط ہونے کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ حدیث پر ایسے طریقہ سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تغییر پیدا نہ ہو، اس طور پر کہ مطلق طواف فرض ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے، اور وضو واجب ہوگا حدیث کے حکم کی وجہ سے، پس جو وضو واجب کے ترک کی وجہ سے نقصان لازم آئے اس کی تلافی دم سے کی جائے گی،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول " وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ " رکوع کے مفہوم میں مطلق ہے پس اس پر حدیث کے حکم کی وجہ سے تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن حدیث کے ساتھ اس طریقہ سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو پس مطلق رکوع فرض ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے، اور تعدیلِ ارکان واجب ہوگا حدیث کے حکم کی وجہ سے،

اور اسی بنا پر (مطلق کے ساتھ قطعاً عمل واجب ہونے کی بنا پر) ہم نے کہا وضو جائز ہے زعفران کے پانی کے ساتھ اور ہر اس پانی سے کہ جس میں کوئی پاک چیز ملی ہو پھر اس کے اوصاف میں سے کسی وصف کو بدل دیا ہو اس لئے کہ تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط مطلق پانی کا نہ ملنا ہے اور زعفران وغیرہ کا پانی ماءِ مطلق پر باقی ہے کیونکہ اضافت کی قید نے پانی کے نام کو اس سے زائل نہیں کیا بلکہ اس کو ثابت کیا ہے پس ماءِ زعفران وغیرہ مطلق ماء کے تحت داخل ہو جائے گا،

اور اس صفت پر باقی رہنے کی شرط جس صفت پر آسمان سے اترا تھا قید ہوگی اس مطلق کیلئے، اور اسی سے زعفران، صابن اور اشنان وغیرہ کے پانی کے حکم کی تخریج کی جائے گی اور اس حکم سے اللہ تعالیٰ کے قول " وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ " کی وجہ سے ناپاک پانی نکل جائے گا کیونکہ نجس طہارت کا فائدہ نہیں دیتا،

اور " لِيُطَهِّرَكُمْ " کے اشارہ سے معلوم ہوا کہ بے وضو ہونا شرط ہے وضو کے واجب ہونے کیلئے کیونکہ بغیر وجودِ حدث کے طہارت حاصل کرنا محال ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے اس بات کو بیان کیا ہے کہ مطلق کے اطلاق کو باقی رکھتے ہوئے جب اس پر عمل کرنا ممکن ہو تو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ اس کو مقید کرنا یا اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں اس پر تیسری، چوتھی اور پانچویں مثال بیان فرمائی ہے اور ہر مثال کو مکمل وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور آخر میں ایک اعتراضِ مقدر کا جواب اور اشارتاً ایک مسئلہ بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى " وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ " مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الطَّوَافِ الخ

کتاب اللہ کے مطلق کی مثالِ ثالث

یہاں سے صاحبِ کتاب نے مطلق کے حکم کی تیسری مثال بیان فرمائی ہے کہ جس طرح حد زنا سو کوڑوں کے ساتھ خبر واحد کی وجہ سے تغریب عام کی زیادتی کرنا جائز نہیں، اسی طرح فریضۂ حج میں آیتِ طواف پر خبر واحد کے ذریعہ وضو کی شرط لگا کر زیادتی کرنا جائز نہیں، اس مثال کا سمجھنا موقوف ہے ایک فقہی مسئلہ پر وہ مسئلہ یہ ہے کہ طواف میں وضو کی حیثیت کیا ہے آیا وضو واجب ہے یا فرض، اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اور دلیل

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ فریضۂ حج میں طواف زیارت فرض ہے اور وضو واجب ہے، اگر کسی نے بغیر وضو کے طواف کیا تو وہ طواف تو ہو جائے گا لیکن ترکِ واجب کی وجہ سے جو نقصان پیدا ہوا ہے دم کے ذریعہ اس کی تلافی کی جائے گی حضرت امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ''وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ'' سے ہے اس میں ''وَلْيَطَّوَّفُوا'' مطلق ہے اس کے ساتھ وضو کی کوئی قید نہیں ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب اور دلیل

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ طوافِ زیارت کیلئے وضو شرط اور فرض ہے اگر کسی نے بغیر وضو کے طواف کیا تو وہ طواف درست ہی نہیں ہوگا حضرت امام شافعیؒ کا وضو کے فرض ہونے پر استدلال حدیث مبارکہ سے ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ''اَلطَّوَافُ حَوْلَ الْبَيْتِ مِثْلُ الصَّلٰوةِ'' کہ بیت اللہ کا طواف کرنا نماز کی طرح ہے، اس حدیث پاک میں طواف کو تشبیہ دی گئی ہے نماز کے ساتھ، تو نماز مشبہ بہ ہے اور طواف مشبہ، اور قاعدہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ کا حکم ایک ہوتا ہے چونکہ نماز میں وضو فرض ہے لہٰذا طواف میں بھی وضو فرض ہی ہوگا۔

احناف کیطرف سے جواب: حضرت امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ'' بیت اللہ کے طواف کے بارے میں مطلق ہے اس آیت میں وضو کے شرط ہونے یا نہ ہونے کی کوئی قید نہیں ہے تو اس آیت کا اطلاق اس بات کا مقتضی ہے کہ مطلق طواف فرض ہے اس کے علاوہ کوئی وضو وغیرہ فرض نہیں، اگر خبر واحد کی وجہ سے وضو کو فرض قرار دیا جائے تو کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں، لہٰذا ایسی صورت نکالی جائے گی کہ کتاب اللہ اپنے اطلاق پر باقی رہے اور حدیثِ مبارکہ پر بھی عمل ہو جائے تو اس لئے کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے مطلق طواف کو فرض قرار دیا جائے اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے طواف کیلئے وضو کو واجب قرار دیا جائے گا۔

قولہ: وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تعالى'' وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ'' مُطْلَقٌ فِي مُسَمَّى الرُّكُوْعِ الخ

کتاب اللہ کے مطلق کی مثالِ رابع

یہاں صاحب اصولِ الشاشی کتاب اللہ کے مطلق کے حکم کی چوتھی مثال پیش کر رہے ہیں کہ جس طرح خبر واحد کے ذریعہ آیت طواف پر وضو کی شرط کو زیادہ کرنا جائز نہیں اسی طرح آیت'' وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ '' پر خبر واحد کی وجہ سے تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ کرنا جائز نہیں۔

تعدیل ارکان کے فرض یا واجب ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف

اس کے اندر تو اتفاق ہے کہ نفس رکوع فرض ہے لیکن تعدیل ارکان کے حکم کے بارہ میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب اور دلیل

حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس طرح رکوع فرض ہے اسی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھی تو ان حضرات کے نزدیک فرض نماز ٹوٹ جائے گی اور رکوع ادا ہی نہیں ہوگا وہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث سے کہ خلاد بن رافعؓ مسجد نبوی میں آئے اور تعدیل ارکان کی رعائیت کئے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے حضور اقدس ﷺ کو سلام کیا آپ ﷺ نے سلام کا جواب دیکر فرمایا "اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّکَ لَمْ تُصَلِّ" اسی طرح کئی بار نماز پڑھنے کے بعد تیسری یا چوتھی مرتبہ انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! صلی اللہ علیک وسلم مجھ کو نماز سکھلا دو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ نماز میں رکوع کر یہاں تک کہ تو اس میں ٹھہر جائے اور پھر سر کو اٹھا یہاں تک کہ تو سیدھا کھڑا ہو جائے اور پھر سجدہ کر یہاں تک کہ تو دلجمعی سے سجدہ کر لے پھر تو سر اٹھا یہاں تک کہ تو دلجمعی سے بیٹھے، اور یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ حضور اقدس ﷺ نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے پر نماز کی نفی فرمائی اور نماز کی نفی ترکِ فرض کیوجہ سے ہوتی ہے لہٰذا تعدیل ارکان کا اس حدیث کی وجہ سے فرض ہونا ثابت ہوا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب اور دلیل

حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ نفس رکوع فرض ہے اور تعدیل ارکان فرض نہیں بلکہ واجب ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے بغیر تعدیلِ ارکان کے رکوع کر لیا تو احناف کے نزدیک اس کا رکوع ادا ہو جائے گا لیکن واجب کے چھوڑنے کی وجہ سے رکوع ناقص ہوگا اس نقص کے تدارک کیلئے سجدۂ سہو واجب ہوگا، حضرت امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ہے قرآن پاک کی اس آیت "وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" سے کہ رکوع کے معنی جھکنے کے ہیں جیسے جب کھجور کسی طرف جھک جاتی ہے تو عرب میں کہا جاتا ہے "رَكَعَتِ النَّخْلَةُ" اس سے معلوم ہوا کہ رکوع میں اتنا جھک جانا کہ دیکھنے والا اس کو کھڑا ہوا نہ سمجھے یہ رکوع ہے اور اس سے فرض ادا ہو جائے گا، معلوم ہوا کہ صرف مطلق رکوع فرض ہے اور "وَارْكَعُوا" مطلق ہے اس کے ساتھ تعدیل ارکان کی کوئی قید نہیں۔

احناف کی طرف سے جواب

اگر حدیث اعرابی کی وجہ سے "وارکعوا مع الرّاکعین" کے مطلق پر تعدیل ارکان کو فرض قرار دو گے تو خبر واحد سے کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا اور خبر واحد کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے، لہٰذا خبر واحد پر اس طریقہ سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ احناف کے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے مطلق رکوع کو

فرض قرار دیا جائے گا اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے تعدیل ارکان کو واجب قرار دیا جائے گا۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذا قُلْنا يَجُوزُ التَّوَضّیٔ بِماءِ الزَّعفرانِ الخ

مطلق کے حکم کی مثالِ خامس

یہاں سے مصنف مطلق کے حکم کی پانچویں مثال بیان فرما رہے ہیں کہ مطلق چونکہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور قطعی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہوتا اس پر مثال دی ہے لیکن اس مثال کا سمجھنا موقوف ہے ائمہ کرام کے ایک اختلافی مسئلہ پر وہ مسئلہ یہ ہے کہ کس پانی سے وضو کرنا جائز اور کس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام مالکؒ کا مذہب

صرف اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے جو صفت منزل من السماء پر ہو اور اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جیسے زعفران، صابن اور اشنان وغیرہ اور اس کے اوصافِ ثلاثہ یعنی رنگ، بو، ذائقہ میں سے کسی ایک وصف کو تبدیل کر دے جس کی وجہ سے وہ پانی صفتِ منزل من السماء پر نہ رہے تو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ تیمم کرنا واجب ہوگا کیونکہ یہ ماءِ مطلق نہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب

یہ ہے کہ اگر پانی میں زعفران، صابن اور اشنان وغیرہ پاک چیز مل جائے اور اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی ایک وصف کو بدل دے بشرطیکہ اس کو آگ پر پکایا نہ گیا ہو اور وہ چیز پانی پر غالب نہ آئے ایسے پانی سے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ یہ ماء مطلق ہے خواہ صفت منزل من السماء پر ہو یا نہ ہو ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز نہیں۔

حضراتِ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کی دلیل

یہ ہے کہ ماءِ زعفران، ماءِ صابون اور ماءِ اشنان وغیرہ ماءِ مقید ہیں کیونکہ پانی کے اندر جب کوئی پاک چیز مل گئی تو ماء کی اضافت ہوگئی ہے شئ مخلوط کی طرف، اور مضاف، مضاف الیہ کی وجہ سے مقید ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ماء کی اضافت ہو جانے کے بعد ماء مقید بن چکا ہے اور ماءِ مطلق تو وہ ہے کہ جو اس صفت پر باقی ہو جس صفت پر وہ آسمان سے اترا ہے اور ماء زعفران وغیرہ مقید بن چکا ہے اور رب العزت کا ارشاد ہے "فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا" لہٰذا ماء مطلق کے معدوم ہونے کی صورت میں تیمم کرنے کا حکم ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

قرآن پاک سے ہے کہ "فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا" اس آیت میں ماءِ مطلق کے نہ ہونے کی صورت میں تیمم کی

اجازت دی گئی ہے اور اس آیت میں لفظ ماء کے ساتھ صفت منزل من السماء، پر باقی ہونے یا نہ ہونے کی کوئی قید نہیں ہے اگر ہم قیاس کی وجہ سے اس میں صفت منزل من السماء کی قید بڑھائیں تو قرآن پاک کے مطلق کو قیاس کی بنا پر مقید کرنا لازم آتا ہے اور مطلق کو قیاس کی بنا پر مقید کرنا جائز نہیں لہٰذا ہم اس آیت کے لفظ ماء مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے یہی کہیں گے کہ ماء مطلق کے ہر ہر فرد سے وضو کرنا جائز ہے۔

احناف کی طرف سے جواب: اضافت کی دو قسمیں ہیں،

(۱) **اضافت تعریف**: جیسے "لیث اسد" اس میں لیث کی اضافت اسد کی طرف ہے اور یہ اضافت تعریف کیلئے ہے اگرچہ لیث کے معنی شیر کے ہیں لیکن غیر معروف ہونے کی وجہ سے اس کی طرف اضافت کر کے اس کا تعارف کرایا گیا ہے اور جیسے "ماء البئر" اور "ماء العین" میں ماء کی بئر اور عین کی طرف اضافت کر کے پانی کی نوع متعین کر کے پانی کا تعارف کرایا گیا ہے،

(۲) **اضافت تقیید**: جیسے "ماء الورد" اس مثال میں ماء، ورد کی قید کے ساتھ مقید ہے کہ وہ پانی جو گلاب سے نکالا گیا ہے اور "ماء البطیخ" وہ پانی جو تربوز سے نکالا گیا ہے۔

اور ماءِ زعفران، ماءِ صابون واشنان وغیرہ میں اضافت تعریف کیلئے ہے تقیید کیلئے نہیں ہے، اس اضافت نے تو پانی کے نام کو زائل نہیں کیا بلکہ ماءِ مطلق ہونے کو زیادہ واضح اور ثابت کیا ہے وہ اس طرح کہ اہل عرب نے پاک چیز مل جانے کے باوجود اس پر ماء کا اطلاق کیا ہے اگر کسی نے کہا کہ پانی لاؤ تو وہ ماءِ زعفران لے آیا تو اس کو تعمیل حکم کرنے والا سمجھا جاتا ہے چنانچہ اضافت کے بعد بھی اس پر ماء کا اطلاق ہوتا ہے لہٰذا ماء زعفران وغیرہ ماءِ مطلق ہیں اور ماء مطلق سے وضو کرنا جائز ہے اس کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں۔

قوله: وَخَرَجَ عَنْ هٰذَا الْقَيْدِ الْمَآءِ النَّجِسِ الخ

اعتراض مقدر: یہاں سے مصنفؒ احناف کے مذہب پر ہونے والے اعتراضِ مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جس طرح ماء زعفران، ماء صابون وغیرہ میں اضافت کے باوجود ماء مطلق ہے اور اس سے وضو کرنا جائز ہے تیمم کرنا جائز نہیں ہے، تو اسی طرح ماء النجس بھی ماء مطلق کا ایک فرد ہے اس سے بھی وضو جائز ہونا چاہئے حالانکہ احناف کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

جواب: اضافت نے جو ماء النجس کو ماءِ مطلق کے افراد سے نکالا ہے وہ کتاب اللہ کے ذریعہ سے نکالا ہے خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ سے نہیں نکالا، کیونکہ رب العزت کا ارشاد ہے "وَلٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی تطہیر اور پاک کرنے کا آلہ ہے اور طہارت کا فائدہ دیتا ہے اور وضو کا مقصد بھی نجاست حکمیہ کو زائل کر کے طہارت حاصل کرنا ہے اور "ماء النجس" خود ناپاک ہے تو ناپاک چیز سے پاکی کیسے حاصل کی جا سکتی ہے۔

قولہ: وَبِهٰذِهِ الْاِشَارَةِ عُلِمَ اَنَّ الْحَدَثَ الخ

وجوبِ وضو کیلئے حدث کا شرط ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" سے بطور اشارہ کے یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ وضو کے واجب ہونے کیلئے حدث کا لاحق ہونا ضروری ہے بغیر حدث کے وضو واجب نہیں ہوتا اگر چہ وضوء علی الوضوء کی بہت بڑی فضیلت ہے اور وہ نور علیٰ نور ہے، اس سے جمہور کے مسلک کی بھی تائید ہو گی کہ وضو ہر نماز کیلئے ضروری نہیں بلکہ محدث کیلئے ضروری ہے، کیونکہ اس مذکورہ آیت میں وضو کی غایت تطہیر بیان کی گئی ہے اور بغیر حدث کے لاحق ہونے کے طہارت حاصل کرنا محال ہے، کیونکہ جس شخص کا پہلے ہی سے وضو ہے اور بغیر حدث کے دوبارہ وضو واجب کرنے سے تحصیل حاصل لازم آئے گا اور تحصیل حاصل باطل ہے۔

قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ ؒ اَلْمُظَاهِرُ اِذَا جَامَعَ اِمْرَاَةً فِىْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ لَا يَسْتَاْنِفُ الْاِطْعَامَ لِاَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِىْ حَقِّ الْاِطْعَامِ فَلَايُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ عَدَمِ الْمَسِيْسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلْ مُطْلَقٌ يَجْرِىْ عَلٰى اِطْلَاقِهٖ وَالْمُقَيَّدُ عَلٰى تَقْيِيْدِهٖ وَكَذَالِكَ قُلْنَا الرَّقَبَةُ فِىْ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ مُطْلَقَةٌ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْاِيْمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَاِنْ قِيْلَ اِنَّ الْكِتَابَ فِىْ مَسْحِ الرَّاْسِ يُوْجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ وَقَدْ قَيَّدْتُّمُوْهُ بِمِقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِىْ اِنْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ بِالنِّكَاحِ وَقَدْ قَيَّدْتُّمُوْهُ بِالدُّخُوْلِ بِحَدِيْثِ اِمْرَاَةِ رِفَاعَةَ قُلْنَا اِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِىْ بَابِ الْمَسْحِ فَاِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ اَنْ يَكُوْنَ الْاٰتِىْ بِاَىِّ فَرْدٍ كَانَ اٰتِياً بِالْمَامُوْرِ بِهٖ وَالْاٰتِىْ بِاَىِّ بَعْضٍ كَانَ هٰهُنَا لَيْسَ بِاٰتٍ بِالْمَامُوْرِ بِهٖ فَاِنَّهٗ لَوْ مَسَحَ عَلَى النِّصْفِ اَوْ عَلَى الثُّلُثَيْنِ لَايَكُوْنُ الْكُلُّ فَرْضاً وَبِهٖ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ وَاَمَّا قَيْدُ الدُّخُوْلِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ اِنَّ النِّكَاحَ فِى النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْيِ اِذِ الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهٰذَا يَزُوْلُ السُّوَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ قَيْدُ الدُّخُوْلِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَحَمَلُوْهُ مِنَ الْمَشَاهِيْرِ فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيْدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ

ترجمہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ظہار کرنے والا جب کھانا کھلانے کے درمیان اپنی بیوی سے جماع کرلے تو کھانا کھلانے کا اعادہ نہیں کریگا اس لئے قرآن پاک کھانا کھلانے کے حق میں مطلق ہے پس اس پر عدم جماع کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا روزے پر قیاس کر کے، بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر، اور اسی طرح ہم نے کہا کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں رقبہ مطلق ہے پس اس پر مؤمن ہونے کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا کفارۂ قتل پر قیاس کر کے، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ مسح راس میں قرآن پاک مطلق بعض کے مسح کو فرض قرار دیتا ہے حالانکہ تم نے اس کو خبر واحد کے ذریعہ مقدار ناصیہ کے ساتھ مقید کیا ہے، اور قرآن پاک نکاح کے ذریعہ حرمت غلیظہ کے ختم ہو جانے میں مطلق ہے حالانکہ تم نے اس مطلق کو مقید کیا ہے دخول کے ساتھ امرأۃ رفاعہ کی حدیث کی وجہ سے، ہم جواب دیں گے کہ قرآن پاک مسح

رأس کے متعلق مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے جس فرد کو ادا کرنے والا ہو وہ مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار ہوتا ہے، اور یہاں مسح رأس کے ہر فرد کو ادا کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس نے آدھے سر پر مسح کیا یا دو تہائی پر مسح کیا تو یہ کل ممسوح فرض ادا نہ ہوگا، اس تقریر کے ساتھ مطلق، مجمل سے جدا ہوگیا اور بہر حال قید دخول تو بعض نے کہا ہے کہ آیت میں لفظِ نکاح وطی پر محمول ہے اس لئے کہ عقدِ نکاح لفظ زوج سے مستفاد ہے اور اس تقریر سے سوال زائل ہو جائے گا اور بعض نے کہا کہ دخول کی قید حدیث کے ساتھ ثابت ہے اور محدثین نے اس حدیث کو حدیثِ مشہور قرار دیا ہے، پس خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کو مقید کرنے کا الزام ان پر وارد نہیں ہوتا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے مطلق کے حکم کی چھٹی اور ساتویں مثال بیان فرمانے کے بعد احناف کے مذہب پر دو اشکال اور ان کے جوابات بیان فرمائے ہیں اور ضمناً مطلق اور مجمل کے درمیان فرق بھی بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَةَ ﷫ اَلْمُظَاهِرُ اِذَا جَامَعَ اِمْرَاَةً فِیْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ الخ

مطلق کے حکم کی مثالِ سادس

اس اصول پر حضرت امام ابوحنیفہؒ نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ سے مطلق کو مقید کرنا یا اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے لیکن اس مثال کا سمجھنا موقوف ہے ایک فقہی مسئلہ پر، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو محرماتِ ابدیہ میں سے کسی کے ساتھ تشبیہ دے کر مثلاً "اَنْتِ عَلَیَّ کَظَهْرِ اُمِّیْ" کہہ کر ظہار کر لیا اور اپنے اوپر بیوی کو حرام کر لیا تو ایسے شخص پر کفارۂ ظہار لازم ہوتا ہے جس کو سورۂ مجادلہ میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے اور کفارۂ ظہار علی الترتیب تین چیزوں میں سے ایک ہے کہ (۱) غلام آزاد کرے، (۲) اگر اس پر قادر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے، (۳) اگر اس پر بھی قادر نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلائے،

اگر اس شخص نے کفارہ ادا کیا تحریر رقبہ یا صیام کی صورت میں تو ان دونوں میں "مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا" کی قید مذکور ہے، لیکن اگر ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارہ ادا کیا تو "مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا" کی قید ہے یا نہیں اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اور دلیل

اگر کسی مظاہر نے مساکین کو کھانا کھلانے کے ساتھ کفارہ ادا کیا اور کچھ مساکین کو کھانا کھلا کر درمیان میں جماع کر لیا اور باقی مساکین کو بعد میں کھانا کھلایا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کفارہ ادا ہو جائے گا از سرِ نو اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ استدلال کرتے ہیں اس آیت سے "فَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْکِیْنًا" اس آیت میں اطعام مطلق ہے اس میں "مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا" کی قید نہیں ہے لہٰذا اس مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا لہٰذا اس کو روزوں پر قیاس کر کے عدم مسیس کے ساتھ مقید نہیں کیا جائے گا۔

حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام مالکؒ کا مذہب اور دلیل

ان حضرات کے نزدیک مظاہر نے مساکین کو کھانا کھلانے کے درمیان جماع کرلیا اور کچھ مساکین کو بعد میں کھانا کھلایا تو یہ کفارہ ادا نہ ہوگا بلکہ اس کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا ان حضرات کی دلیل قیاس ہے کہ اطعام الطعام اگرچہ قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے لیکن تحریر رقبہ اور روزے تو اس قید کے ساتھ مقید ہیں تو تحریر رقبہ اور روزوں پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی "مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا" کی قید لگائی جائے گی لہٰذا کھانا کھلانے کے درمیان مظاہر نے جماع کرلیا تو وہ کفارہ ادا نہ ہوگا از سرنو کفارہ ادا کرنا پڑیگا۔

احناف کی طرف سے جواب: کہ اطعام طعام کے حق میں یہ آیت مطلق ہے اور یہ "مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا" کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اب اس مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا اور تحریر رقبہ اور صوم پر قیاس کر کے اس کو بھی عدم مسیس اور عدم جماع کی قید کے ساتھ مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اطعام طعام والا مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اگر زیادتی کریں تو کتاب اللہ کے مطلق کو قیاس کے ذریعے مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کو اس کے اطلاق پر باقی رکھا جائے، اور تحریر رقبہ اور صوم والا مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا اگر ان کے درمیان میں جماع پایا گیا تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ جماع سے پہلے تمام روزے ختم ہونا ضروری ہیں۔

قولہ: وَكَذَالِكَ قُلْنَا الرَّقَبَةُ فِي كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ مُطْلَقَةٌ الخ

مطلق کے حکم کی مثالِ سابع

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح کفارۂ ظہار میں ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے کو روزوں پر قیاس کر کے قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا اسی طرح ہم کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل پر قیاس کر کے ایمان کی قید کے ساتھ مقید نہیں کریں گے، اس کے اندر تو ائمہ کرام کا اتفاق ہے کہ کفارۂ قتل اگر تحریر رقبہ کی صورت میں ادا کیا جائے تو اس کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے گا جیسا کہ رب العزت کا ارشاد ہے "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" لیکن کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں تحریر رقبہ کے ساتھ ایمان کی قید ہے یا نہیں اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب اور دلیل

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں تحریر رقبہ کے ساتھ ایمان کی قید ہے لہٰذا کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے، رقبہ غیر مؤمنہ کا آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا،

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل قیاس ہے کہ تمام کفارات کی چونکہ ایک ہی جنس ہے اور کفارۂ قتل میں تحریر رقبہ کے ساتھ ایمان کی قید ہے اس

لئے کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں تحریر رقبہ کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے گا لہٰذا کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا رقبہ غیر مؤمنہ کے آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اور دلیل

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کفارۂ قتل میں تو رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے نص کی وجہ سے، لیکن کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری نہیں بلکہ مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہو جائے گا چاہے مؤمنہ ہو یا غیر مؤمنہ،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارۂ قتل تو رقبہ مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید ہوگا کیونکہ قرآن پاک میں مؤمنہ کی قید ہے، لیکن کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں رقبہ مطلق ہے مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے جیسے رب العزت کا ارشاد کفارۂ یمین کے بارے میں "اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" اور کفارۂ ظہار کے بارے میں "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا" لہٰذا کتاب اللہ کے مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا۔

احناف کی طرف سے جواب: یہ ہے کہ اگر ہم قیاس کی وجہ سے کتاب اللہ میں تحریر رقبہ کے ساتھ ایمان کی قید بڑھائیں تو کتاب اللہ کے مطلق کو قیاس کی وجہ سے مقید اور اس پر زیادتی کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں، لہٰذا کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر جاری رکھتے ہوئے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں تحریر رقبہ کے ساتھ ایمان کی قید نہیں بڑھائی جائے گی۔

قولہ: فَاِنْ قِيْلَ اِنَّ الْكِتَابَ فِيْ مَسْحِ الرَّأْسِ يُوْجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ الخ

دو اعتراض: یہاں پر مصنفؒ نے احناف کے بیان کردہ اصول پر کہ کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں ہے اس پر شوافع کی طرف سے وارد ہونے والے دو اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

اعتراض: (۱) یہ ہے کہ احناف کا مذہب ہے کہ کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ" میں مطلقاً بعض رأس کے مسح کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ جس چیز پر باء داخل ہو تو اس کا بعض حصہ مراد ہوتا ہے اور یہاں پر بھی احناف اور شوافع کے نزدیک بعض رأس مراد ہے اور "وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ" میں باء تبعیض کیلئے ہے، اور بعض رأس مطلق ہے اس میں ربع رأس بھی داخل ہے اور غیر ربع رأس بھی، تم احناف نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی اس حدیث "اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَتٰى سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ وَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى النَّاصِيَةِ وَخُفَّيْهِ" کی وجہ سے ربع رأس کی قید لگائی ہے جو کہ خبر واحد ہے حالانکہ تمہارے نزدیک خبر واحد کی وجہ سے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے حالانکہ کتاب اللہ سے مطلق بعض رأس کا مسح ثابت ہے لیکن تم نے خبر واحد کے ذریعہ اس مطلق کو ربع رأس کے ساتھ مقید کیا ہے حالانکہ یہ تمہارے ہاں جائز نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ بعض رأس کے بارے میں کتاب اللہ مطلق ہے ہی نہیں بلکہ یہ مجمل ہے اور مجمل کا بیان خبر واحد کے ساتھ جائز ہوتا ہے، جب یہ مطلق نہیں تو اس کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا بھی لازم نہیں آتا، اس کے مطلق نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ مطلق ہوتا تو اس کے کسی بھی فرد کو ادا کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار ہوتا حالانکہ اگر کوئی شخص نصف رأس کا یا دوثلث کا مسح کر لے تو وہ کسی کے نزدیک بھی فرض ادا کرنے والا نہیں ہوتا بلکہ احناف ربع رأس اور شوافع کے نزدیک تین بالوں کی مقدار مسح کرنا فرض ہے، لہٰذا یہ آیت بعض رأس کے بارے میں مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے کہ بعض رأس کتنا مراد ہے تو مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث نے اس بعض کی تفسیر کر دی کہ وہ ربع رأس مراد ہے۔

قولہ: وَبِهٖ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ الخ

مطلق اور مجمل میں فرق

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس جواب سے مجمل اور مطلق کے درمیان فرق بھی معلوم ہو گیا کہ مطلق وہ ہوتا ہے کہ اس کے کسی فرد کو ادا کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار کیا جاتا ہے جیسے "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" کہ نماز میں جونسی بھی سورت پڑھ لی تو نماز ادا ہو جائے گی،

اور مجمل وہ ہوتا ہے کہ اس کے کسی فرد کو بجالانے والا مامور بہ کو بجالانے والا نہیں سمجھا جاتا بلکہ شارع علیہ السلام کے بیان کے بغیر مجمل کی مراد پر اطلاع نہیں ہو سکتی جیسے "وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ" مجمل تھا مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث میں ربع رأس کے ساتھ اس کو بیان کیا گیا ہے۔

قولہ: وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِيْ اِنْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ بِالنِّكَاحِ الخ

اعتراض: (۲): شوافع کی طرف سے احناف پر اعتراض ثانی ہوتا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اور اس نے عدت گزار کر دوسرے خاوند سے نکاح کر لیا تو اپنے شوہر کے لئے حلال ہونے کے لئے صرف نکاح ثانی ہی کافی ہے یا شوہر ثانی کا وطی کرنا شرط ہے، تو احناف کے نزدیک نکاح کافی نہیں بلکہ شوہر ثانی کا وطی کرنا شرط ہے پھر شوہر اوّل کے لئے حلال ہوگی۔

اب اعتراض یہ ہے کہ حرمتِ غلیظہ کو ختم کرنے کے لئے کتاب اللہ نے "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" میں مطلقاً نکاح کا حکم دیا ہے خواہ زوج ثانی وطی کرے یا نہ کرے اور تم احناف نے اس مطلق کو حدیثِ امراۃ رفاعہ (جو مشہور حدیث ہے) کی بنا پر زوجِ ثانی کے دخول اور وطی کے ساتھ مقید کیا ہے حالانکہ تمہارے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعے مقید کرنا جائز نہیں، احناف نے اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں۔

جواب اوّل: یہ ہے کہ زوجِ ثانی کے وطی کرنے کی قید ہم نے حدیث امراۃ رفاعہ کی بنا پر نہیں لگائی بلکہ "حَتّٰى تَنْكِحَ" کی بنا پر

لگائی ہے وہ اس طرح کہ نکاح کے دو معنی آتے ہیں،

(۱) حقیقی معنی وطی کرنا جیسے حدیث میں ہے "نَاكِحُ الْيَدِ مَلْعُوْنٌ" کہ ہاتھ کے ساتھ وطی کرنے والا یعنی استمتاع بالید کرنے والا ملعون ہے،

(۲) مجازی معنی عقد نکاح، کیونکہ عقد نکاح وطی حلال ہونے کا سبب ہے، اگر ہم اس آیت میں "حَتّٰى تَنْكِحَ" کا معنی عقد نکاح لیں اور "زَوْجًا غَيْرَهٗ" بھی عقدِ نکاح پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ زوج وہی ہوتا ہے جس سے نکاح ہوا ہو، تو یہ اعادہ ہو جائے گا کہ عقدِ نکاح کا ذکر دو مرتبہ ہوگا ایک مرتبہ لفظ نکاح سے اور دوسری مرتبہ لفظ زوج سے اور کلام کو اعادہ پر محمول کرنے کی بنسبت افادہ پر محمول کرنا اولی ہے جیسے مقولہ ہے "اَلْإِفَادَةُ اَفْضَلُ مِنَ الْإِعَادَةِ" اس لئے یہاں نکاح کے لفظ سے وطی کا معنی مراد لینا زیادہ بہتر ہوگا لہذا آیت کو افادہ پر محمول کرتے ہوئے وطی کی قید کا اضافہ کیا ہے۔

جوابِ ثانی: یہ کہ حدیث امراۃ رفاعہ خبر واحد ہے ہی نہیں بلکہ خبر مشہور ہے اور جمہور کا مذہب ہے کہ حدیث مشہور کے ذریعے کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز ہے لہذا احناف پر کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کے ذریعے مقید کرنے کا اعتراض ہی وارد نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ وَالْمُؤَوَّلِ وَالْمُشْتَرَكُ مَا وُضِعَ لِمَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ اَوْ لِمَعَانٍ مُّخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ مِثَالُهٗ قَوْلُنَا "جَارِيَةٌ" فَاِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْاَمَةَ وَالسَّفِيْنَةَ وَالْمُشْتَرِىْ فَاِنَّهٗ يَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ الْبَيْعِ وَ كَوْكَبَ السَّمَآءِ وَقَوْلُنَا "بَائِنٌ" فَاِنَّهٗ يَحْتَمِلُ الْبَيْنَ وَ الْبَيَانَ وَ حُكْمُ الْمُشْتَرَكِ اَنَّهٗ اِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَاداً بِهٖ سَقَطَ اِعْتِبَارُ اِرَادَةِ غَيْرِهٖ وَلِهٰذَا اَجْمَعَ الْعُلَمَآءُ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى اَنَّ لَفْظَ الْقُرْوْءِ الْمَذْكُوْرِ فِىْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى مَحْمُوْلٌ اِمَّا عَلَى الْحَيْضِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا اَوْ عَلَى الطُّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَقَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اَوْصٰى لِمَوَالِىْ بَنِىْ فُلَانٍ وَلِبَنِىْ فُلَانٍ مَوَالٍ مِنْ اَعْلٰى وَمَوَالٍ مِنْ اَسْفَلَ فَمَاتَ بَطَلَتِ الْوَصِيَّةُ فِىْ حَقِّ الْفَرِيْقَيْنِ لِاِسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا عَدَمِ الرُّجْحَانِ وَقَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِذَا قَالَ لِزَوْجَتِهٖ اَنْتِ عَلَىَّ مِثْلُ اُمِّىْ لَا يَكُوْنُ مُظَاهِرًا لِاَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ فَلَا يُتَرَجَّحُ جِهَةُ الْحُرْمَةِ اِلَّا بِالنِّيَّةِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا لَا يَجِبُ النَّظِيْرُ فِىْ جَزَآءِ الصَّيْدِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" لِاَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ صُوْرَةً وَ بَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنًى وَهُوَ الْقِيْمَةُ وَقَدْ اُرِيْدَ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى بِهٰذَا النَّصِّ فِىْ قَتْلِ الْحَمَامِ وَ الْعُصْفُوْرِ وَنَحْوِهِمَا بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا يُرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ اِذْ لَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ اَصْلاً فَيَسْقُطُ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ لِاِسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ

ترجمہ: یہ فصل ہے مشترک اور مؤول کے بیان میں مشترک وہ لفظ ہے کہ جو دو یا دو سے زیادہ ایسے معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو مختلفۃ الحقیقۃ

ہوں، مشترک کی مثال لفظ جاریہ ہے یہ باندی اور کشتی کو شامل ہے اور لفظ مشتری یہ شامل ہے عقد بیع قبول کرنے والے اور آسمان کے سیارے کو اور ہمارا قول بائن یہ فرقت اور بیان کا احتمال رکھتا ہے۔

اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی مراد ہو کر متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کے مراد ہونے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، اسی وجہ سے علماء کا اس پر اجماع ہوا ہے کہ لفظ قروء جو کتاب اللہ میں مذکور ہے یا تو وہ حیض پر محمول ہے جیسے یہ ہمارا مذہب ہے یا طہر پر جیسا کہ وہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے، حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے بنی فلاں کے موالی کیلئے وصیت کی اور بنی فلاں کیلئے موالی اعلیٰ بھی ہیں، یعنی جنہوں نے ان کو آزاد کیا ہے اور موالی اسفل بھی ہیں، یعنی جنکو انہوں نے آزاد کیا ہے پس وصیت کرنے والا فوت ہو جائے تو دونوں فریقین کے حق میں وصیت باطل ہو جائے گی ان دونوں کو جمع کرنا محال ہونے اور مرجح موجود نہ ہونے کی وجہ سے،

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "اَنْتِ عَلَیَّ مِثْلُ اُمِّیْ" تو یہ شخص ظہار کرنے والا شمار نہ ہوگا اس لئے کہ یہ لفظ کرامت اور حرمت کے درمیان مشترک ہے لہٰذا بغیر نیت کے حرمت کی جہت کو ترجیح حاصل نہیں ہوگی اور اس اصل پر (کہ مشترک میں جب ایک معنی مراد ہو کر متعین ہو جائے تو دوسرا معنی مراد نہیں ہو سکتا) ہم نے کہا کہ جزاءِ صید میں مثل صوری واجب نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" کیونکہ لفظ مثل مشترک ہے مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان اور مثل معنوی وہ قیمت ہے اور تحقیق اس نص کے ذریعہ کبوتر اور چڑیا کے قتل میں بالاتفاق مثل معنوی مراد لیا گیا ہے پس مثل صوری مراد نہ ہوگا کیونکہ مشترک میں بالکل عموم نہیں ہے پس مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا دونوں کے درمیان جمع محال ہونے کی وجہ سے ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے مشترک کی تعریف کرنے کے بعد مشترک کا حکم بیان کیا ہے اور عمومِ مشترک کے ناجائز ہونے پر دو مسئلے بیان کئے ہیں، ایک مسئلہ حضرت امام محمدؒ کے حوالہ سے اور دوسرا مسئلہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے حوالہ سے، اس کے بعد عموم مشترک کے ناجائز ہونے پر مزید ایک مثال بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قولہ: فَصْلٌ فِی الْمُشْتَرَکِ وَالْمُؤَوَّلِ الخ

مشترک اور مؤول کو اکھٹا بیان کرنے کی وجہ

لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں، (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول، خاص اور عام کی بحث تو تفصیلاً بیان ہو چکی ہے اب یہاں سے مصنفؒ مشترک اور مؤول کی تعریف کو بیان فرما رہے ہیں اور دونوں کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تاویل دراصل اشتراک ہی کو عارض ہوتی ہے وہ اس طرح کہ اگر لفظ مشترک کے ایک معنی کو ترجیح دی گئی ہو تو وہ مؤول ہے اگر کسی ایک معنی کو ترجیح نہ دی گئی ہو تو وہ مشترک ہے اسی مناسبت کی وجہ سے دونوں کو ایک فصل میں جمع کیا ہے۔

قولہ: وَالْمُشْتَرَكُ مَا وُضِعَ لِمَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ الخ

مشترک کی تعریف

یہاں سے مصنفؒ نے مشترک کی تعریف بیان کی ہے اور اس پر تین مثالیں بیان فرمائی ہیں، فرمایا کہ مشترک وہ لفظ ہے جس کو دو یا دو سے زیادہ ایسے معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو جن کی حقیقتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوں جیسے لفظ جاریہ اسے دو معنوں کشتی اور باندی کیلئے وضع کیا گیا ہے کشتی اور باندی کی حقیقت ایک دوسرے سے جدا ہے،

دوسری مثال لفظِ مشتری ہے اس کو خریدنے والے آدمی اور آسمان کے سیارے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور ان کی حقیقتیں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں، تیسری مثال بائن ہے ایک معنی فرقت اور جدائی کے ہیں اس وقت یہ ''بَانَ يَبِينُ بَيْنًا'' سے ہوگا بمعنی جدا ہونا، دوسرا معنی ہے ظاہر ہونا، اس وقت یہ ''بَانَ يَبِينُ بَيَانًا'' سے ہوگا بمعنی ظاہر ہونے والا، تو لفظ بائن جدا ہونے اور ظاہر ہونے کے معنی میں مشترک ہے۔

فوائد قیود: مصنفؒ نے مشترک کی تعریف میں جب ''مَا وُضِعَ'' میں لفظ ما کہا تو لفظ مَا بمنزلہ جنس کے ہے اسمیں موضوع اور مہمل تمام افراد داخل تھے، تو جب ''وُضِعَ'' کہا تو یہ بمنزلہ فصل اوّل کے ہے اس سے مہمل الفاظ نکل گئے، اور جب ''لِمَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ'' کہا تو یہ بمنزلہ فصل ثانی کے ہے تو اس سے خاص نکل گیا کیونکہ خاص کو ایک ہی معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے، جب کہا ''لِمَعَانٍ مُّخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ'' تو اس سے عام نکل گیا اگرچہ عام کئی معانی پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ مختلفۃ الحقائق نہیں ہوتے بلکہ عام کی دلالت متفقۃ الحقائق افراد پر ہوتی ہے یعنی اس کا ایک ہی معنی مفہومِ کلی ہو کر اپنے تمام افراد پر صادق آتا ہے۔

قولہ: وَ حُكْمُ الْمُشْتَرَكِ اَنَّهُ اِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَاداً بِهِ الخ

مشترک کا حکم

یہاں سے مصنفؒ مشترک کا حکم بیان کررہے ہیں کہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب کسی دلیل کے ذریعے ایک معنی مراد ہونا متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے یعنی ایک ہی وقت میں اس لفظ سے دوسرا معنی مراد لینا درست نہیں ہوتا، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک لفظِ مشترک کے معانی اگر ایک دوسرے کی ضد نہ ہوں تو ایک ہی لفظ سے ایک وقت میں کئی معانی مراد ہو سکتے ہیں جس کو عمومِ مشترک کہا جاتا ہے، لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عمومِ مشترک جائز نہیں کیونکہ لفظِ مشترک کا جو ایک معنی ہوتا ہے وہ اس کا پورے کا پورا معنی ہوتا ہے تو جب ایک معنی اس کے معانی میں سے دلیل کے ذریعے متعین کر لیا تو اسی وقت میں دوسرا معنی مراد نہیں لے سکتے جس طرح ایک لباس کو ایک وقت میں ایک ہی آدمی پہن سکتا ہے دوسرا نہیں پہن سکتا، اسی طرح لفظِ مشترک سے ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد ہو سکتا ہے ایک ہی وقت میں کئی معانی مراد نہیں

ہو سکتے ، اسی وجہ سے علماء نے اتفاق کیا ہے کہ قرآن پاک میں "ثلاثة قروء" میں جو لفظ "قروء" ہے یا تو یہ حیض کے معنی میں ہے جیسا کہ ہمارے علماءِ احناف کا مذہب ہے یا طہر کے معنی پر محمول ہے جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کا مذہب ہے، اب چونکہ عمومِ مشترک جائز نہیں اس لئے احناف نے دلائل میں غور کر کے اس کا معنی حیض متعین کر لیا شوافع نے دلائل میں غور کر کے طہر معنی متعین کر لیا ہے، اگر عمومِ مشترک جائز ہوتا تو ہر ایک اس لفظ سے دو معنی مراد لے لیتا حالانکہ دونوں معنی کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں صرف ایک ہی معنی مراد ہے۔

قوله: وَقَالَ مُحَمَّدٌ إذا أوْصٰى لِمَوالِيَ بَنِي فُلَانٍ الخ

عمومِ مشترک کے عدمِ جواز کی تائید پر مسئلہ اولیٰ

پہلے یہ سمجھئے کہ موالی جمع ہے مولیٰ کی اور مولیٰ دو معنوں میں مشترک ہے ایک معنی معتِق بمعنی آزاد کرنے والا اس کو مولیٰ اعلیٰ کہتے ہیں دوسرا معنی معتَق بمعنی آزاد کیا ہوا اس کو مولیٰ اسفل کہتے ہیں،

اب یہاں سے مصنفؒ نے عمومِ مشترک کے عدمِ جواز کی کی تائید پر حضرت امام محمدؒ کے حوالہ سے ایک مسئلہ بیان فرمایا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا تہائی مال بنوفلاں یعنی بنو خالد کے موالی کو دیدینا اور اس نے موالی کی مراد متعین نہیں کی اور فوت ہو گیا اور بنو خالد کے موالی اعلیٰ بھی ہیں جنہوں نے بنو خالد کو آزاد کیا تھا، اور بنو خالد کے موالی اسفل بھی ہیں جن غلاموں کو بنو خالد نے آزاد کیا تھا، تو موصی کی یہ وصیت موالی اعلیٰ اور موالی اسفل دونوں کے حق میں باطل ہو جائے گی کیونکہ مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل دونوں کو ایک لفظ میں جمع کرنا محال ہے اور عمومِ مشترک ناجائز ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی نہیں دے سکتے کیونکہ ترجیح کیلئے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

قوله: وَقَالَ أبُو حَنِيفَةَ إذَا قَالَ لِزَوْجَتِهِ أنتِ عَلَيَّ مِثْلُ أمِّيْ الخ

عمومِ مشترک کے عدمِ جواز کی تائید پر مسئلہ ثانیہ

یہاں سے مصنفؒ عمومِ مشترک کے عدمِ جواز کی تائید پر حضرت امام ابو حنیفہؒ کے حوالہ سے ایک مسئلہ بیان فرما رہے ہیں وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "انتِ علیّ مثل امّی" تو بغیر نیت کے یہ آدمی ظہار کرنے والا نہیں ہوگا، کیونکہ "اَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ اُمِّيْ" میں مثل امی کا لفظ مشترک ہے یہ عزت کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کہ جس طرح میری ماں عزت والی ہے تو بھی عزت والی ہے، اور یہ لفظ حرمت کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کہ جس طرح میری ماں وطی کے اعتبار سے مجھ پر حرام ہے اسی طرح تو بھی مجھ پر حرام ہے، اب دونوں معنوں کا اکٹھے جمع کر کے مراد لینا تو محال ہے کیونکہ عمومِ مشترک لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے اور ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح بھی نہیں دی جا سکتی کیونکہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا ہاں اگر اس نے حرمت کی نیت کی ہو تو پھر ظہار بن جائے گا۔

قوله: وعلٰی هٰذا قُلْنَا لَا يَجِبُ النَّظِيْرُ فِيْ جَزَآءِ الصَّيْدِ الخ

عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی مثال

یہاں سے مصنفؒ نے عموم مشترک کے ناجائز ہونے پر ایک مثال بیان فرمائی ہے جس کا سمجھنا موقوف ہے ایک فقہی مسئلہ پر، وہ مسئلہ یہ ہے کہ حالتِ احرام میں بحری شکار بالاتفاق حلال ہے جیسے رب العزت کا ارشاد ہے ''اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ'' کہ تمہارے لئے سمندر کا شکار حلال کیا گیا ہے لیکن محرم کے لئے خشکی کا شکار بالاتفاق حرام ہے جیسے رب العزت کا ارشاد ہے ''وَ حُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا'' کہ تم پر خشکی کا شکار حرام کیا گیا ہے جب تک تم حالتِ احرام میں ہو، اب اگر محرم نے حالتِ احرام میں خشکی کا شکار کرلیا تو اس پر جزا کیسی لازم آئے گی اس میں شیخین اور ائمہ ثلاثہ اور حضرت امام محمد رحمہم اللہ کا اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس کی نظیر ملتی ہے یعنی مقتول شکار کا مثل پالتو جانوروں میں سے اگر موجود ہو تو محرم اس طرح کا جانور خرید کر ذبح کرے گا اور اس کی نظیر واجب ہوگی لیکن اگر اس کی نظیر نہیں ملتی تو اس کی قیمت واجب ہوگی لیکن شیخینؒ کے نزدیک اس صورت میں اس کی قیمت واجب ہوگی چاہے اس کی نظیر ملتی ہو یا نہ ملتی ہو،

اب مسئلہ سمجھنے کے بعد مصنفؒ کی مثال سمجھئے کہ قرآن پاک میں ہے ''فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ'' میں مثل کا لفظ مثل صوری اور مثل معنوی یعنی قیمت میں مشترک ہے اب یہاں دو معنی میں سے کونسے معنی مراد لیں تو یہاں صرف مثل معنوی ہی واجب کریں گے کیونکہ بعض صورتوں میں جب مثل صوری نہ مل سکتی ہو جیسے چڑیا، کبوتر اور وہ جانور جنگی کوئی مثل نہیں، تو بالاتفاق مثل معنوی واجب ہوتی ہے اور وہ جانور جن کی کوئی مثل موجود ہے جیسے ہرن کی مثل بکری، خرگوش کی مثل بکری کا بچہ اور نیل گائے کی مثل گائے وغیرہ میں بھی مثل صوری مراد نہیں لی جائے گی ورنہ تو ''فَجَزَآءٌ مِّثْلُ'' سے مثل صوری اور مثل معنوی دونوں مراد ہوں گے تو یہ عموم مشترک ہو جائیگا اور عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی وجہ سے مثل صوری اور مثل معنوی کا جمع کرنا محال ہے لہٰذا اس آیت میں مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور تمام جانوروں کے شکار میں مثل معنوی ہی واجب ہوگی۔

ثُمَّ اِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّاْيِ يَصِيْرُ مُؤَوَّلًا وَحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ الْخَطَاءِ، وَ مِثْلُهٗ فِی الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا اِذَا اُطْلِقَ الثَّمَنُ فِی الْبَيْعِ كَانَ عَلٰی غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وَذَالِكَ بِطَرِيْقِ التَّاْوِيْلِ وَلَوْ كَانَتِ النُّقُوْدُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَرْنَا وَحَمْلُ الْاَقْرَاءِ عَلَی الْحَيْضِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِی الْاٰيَةِ عَلَی الْوَطْيِ وَحَمْلُ الْكِنَايَاتِ حَالَ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ عَلَی الطَّلَاقِ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اَلدَّيْنُ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكٰوةِ يُصْرَفُ اِلٰی اَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدَّيْنِ وَفَرَّعَ مُحَمَّدٌ عَلٰی هٰذَا فَقَالَ اِذَا تَزَوَّجَ اِمْرَاَةً عَلٰی نِصَابٍ وَلَهٗ نِصَابٌ مِّنَ الْغَنَمِ وَ نِصَابٌ مِّنَ الدَّرَاهِمِ يُصْرَفُ الدَّيْنُ اِلَی الدَّرَاهِمِ حَتّٰی لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبُ الزَّكٰوةُ عِنْدَهٗ فِی نِصَابِ الْغَنَمِ وَلَا تَجِبُ فِی الدَّرَاهِمِ وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِبَيَانٍ مِّنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ يَقِيْنًا

مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَىَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ مِنْ نَقْدِ بُخَارٍ فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا تَفْسِيرًا لَهُ فَلَوْلَا ذَالِكَ لَكَانَ مُنْصَرِفاً الى غالب نقد البلد بطريق التأويل فيترجح المفسّر فلا يجب نقد البلد

ترجمہ: پھر جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے تو وہ مؤول ہو جاتا ہے اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس کے اوپر عمل کرنا واجب ہوتا ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ اور اس کی مثال احکام شرعیہ میں وہ ہے جو ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے بیع میں ثمن کو مطلق چھوڑا ہو تو وہ غالب نقد پر محمول ہوگی اور یہ بطریق تاویل ہوگا، اور اگر نقود مختلف ہوں تو بیع فاسد ہو جائے گی مذکورہ دلیل کی وجہ سے، اور لفظ قروء کو حیض کے معنی پر محمول کرنا اور اس آیت کریمہ ''حتی تنکح'' میں نکاح کو وطی پر محمول کرنا اور مذاکرہ طلاق کے وقت الفاظِ کنایات کو طلاق کے معنی پر محمول کرنا تاویل کی اس قسم میں سے ہے۔

اور اسی بنا پر ہم احناف نے کہا کہ جو دین مانع زکوۃ ہے اس کو دو مالوں میں سے زیادہ آسان مال کی طرف پھیرا جائے گا قرض ادا کرنے کیلئے، اور امام محمدؒ نے اسی اصول پر متفرع کیا ہے پس فرمایا ہے کہ جب مرد نے کسی عورت سے ایک نصاب پر نکاح کرلیا اور اس کے پاس ایک نصاب بکریوں کا ہے اور دوسرا نصاب دراہم کا ہے تو قرض کو دراہم کے نصاب کی طرف پھیرا جائے گا حتی کہ اگر دونوں نصابوں پر سال گزر گیا تو امام محمدؒ کے نزدیک بکریوں کے نصاب پر زکوۃ واجب ہوگی اور دراہم کے نصاب پر زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

اور اگر متکلم کے بیان سے مشترک کے کسی معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو مشترک مفسر ہو جائے گا، اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقینی طور سے عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں آدمی کے مجھ پر بخارا کے دراہم میں سے دس دراہم ہیں تو اس آدمی کا قول ''من نقد بخارا'' اس کیلئے تفسیر ہوگا اور اگر یہ نہ ہوتا تو بطریق تاویل شہر کی غالب نقدی کی طرف پھیر دیا جاتا تو پس مفسر راجح ہوگا اور غالبِ نقدِ بلد واجب نہیں ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے مؤول کی تعریف، اس کا حکم اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں اور مؤول اور مفسر کے درمیان فرق بیان کرنے کے بعد ضمناً مفسر کی تعریف اور حکم بیان کیا ہے۔

تشریح: قولہ: ثم اذا ترجح بعض وجوه المشترك بغالب الخ

مؤول کی تعریف

مؤول لغت میں ''اول'' بمعنی رجوع سے ماخوذ ہے اور اصطلاح میں مؤول کہتے ہیں کہ مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے یعنی خبر واحد یا قیاس یا دوسرے قرائن سے راجح ہو جائے تو وہ مشترک مؤول بن جاتا ہے۔

مؤول کا حکم

اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ، غلطی کا احتمال اس لئے ہوتا ہے کہ مجتہد جب اپنے اجتہاد سے مشترک کے معانی

میں سے کسی ایک معنی کو دلیل کے ساتھ ترجیح دے گا اور اجتہاد میں غلطی کا بھی احتمال ہوتا ہے جیسے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "اَلْمُجْتَهِدُ يُخْطِئُ وَيُصِيبُ" لیکن اس غلطی کے احتمال کے باوجود کتاب اللہ کے مؤول پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے لیکن اس کا انکار کفر نہیں ہوتا۔

قوله: وَ مِثْلُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا الخ

احکامِ شرعیہ میں مؤول کی مثال

کہ اگر ایک شخص نے عقد بیع میں ثمن کو مطلق رکھا اور کوئی تعیین نہیں کی اور اس شہر میں مختلف اوصاف کے دراہم رائج ہیں جو مالیت میں سب برابر ہیں تو ثمن اس شہر کے مروجہ دراہم کے مطابق ادا کی جائے گی، یعنی وہ دراہم مراد ہوں گے جن کا رواج اس شہر میں زیادہ ہو اور شہر کی غالب نقدی کا متعین ہونا بطریق تاویل ہے، کیونکہ نقود یہاں کئی اوصاف کے درمیان مشترک ہیں اور مشترک کے معانی میں سے ایک معنی کی تعیین کسی قرینہ کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں پر قرینہ یہ ہے شہر میں جس کا رواج زیادہ تھا اس کو متعین کر دیا اور غلبہ رواج کی وجہ سے مشترک دراہم کے ایک معنی کو ترجیح دینا یہی مؤول ہے۔

اگر اس شہر میں ایسے نقود رائج ہیں جن کی مالیت مختلف ہے یعنی بعض دراہم کی مالیت زیادہ ہے اور بعض کی کم لیکن رواج میں سب برابر ہیں تو اس صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی وجہ سے تمام دراہم مراد لینا محال ہے اور ترجیح کا کوئی بھی قرینہ موجود نہیں، ہاں اگر کسی دراہم کو بیان کر دے تو بیع درست ہو جائے گی کیونکہ مشتری کے بیان کر دینے سے ثمن کی وہ جہالت ختم ہو گئی جو مفضی الی النزاع تھی، اور بیان کر دینے کے بعد جہالت باقی نہ رہی لہٰذا بیع جائز ہو جائے گی۔

قوله: وَحَمْلُ الْاَقْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ الخ

مؤول کی تین مثالیں

یہاں سے مصنف مؤول کی تین مثالیں بیان فرما رہے ہیں، پہلی مثال "وَحَمْلُ الْاَقْرَاءِ الخ" اور دوسری مثال "وَحَمْلُ النِّكَاحِ الخ" اور تیسری مثال "وَحَمْلُ الْكِنَايَاتِ الخ" سے ہے۔

مثال اوّل: قرآن پاک کی اس آیت "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" میں لفظ قروء حیض اور طہر دو معنوں کے درمیان مشترک ہے حضرت امام ابو حنیفہ نے بعض دلائل کی وجہ سے حیض والے معنی کو ترجیح دی ہے اور حضرت امام شافعی نے بعض دلائل کی بنا پر طہر والے معنی کو ترجیح دی ہے اور قروء کے دو مشترک معنوں میں سے ایک کو دلیل اور قرینہ سے ترجیح دینا تاویل اور مؤول کہلاتا ہے باقی قروء بمعنی حیض کے ہے اس کی تفصیل خاص کی بحث میں گزر چکی ہے۔

مثال ثانی: قرآن پاک کی اس آیت "حتّی تنکح زوجا غیرہ" میں لفظ تنکح دومعنوں کے درمیان مشترک ہے (۱) عقدِ نکاح (۲) وطی کرنا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کا بعض دلائل سے وطی والا معنی مراد لینا اور حضرت امام شافعیؒ کا بعض دلائل کی بنا پر عقدِ نکاح والا معنی مراد لینا یہ تاویل کہلاتا ہے اوران دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے بعد یہ لفظ مؤول بن جائے گا۔

مثال ثالث: اگر خاوند اور بیوی میں لڑائی چل رہی تھی اور بیوی خاوند سے طلاق کا مطالبہ کر رہی تھی تو اس کے جواب میں خاوند نے "اَنتِ بائنٌ" کہا اور لفظ بائن ظہور اور فرقت کے معنی کے درمیان مشترک ہے لیکن مذاکرۂ طلاق کے قرینہ سے طلاق والا معنی مراد لینا تاویل کہلاتا ہے اور ان دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنی کو مراد لینے کے بعد یہ لفظ مؤول بن گیا ہے۔

قوله: وَعلی هذا قُلنا الدَّینُ المانعُ من الزّکوة الخ

مؤول کی بحث سے ایک اصول کی تخریج

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مؤول کی بحث سے ایک اصول معلوم ہوا کہ جب کسی لفظ کے معنی میں متعدد احتمال ہوں تو غالب رائے سے اس کو ایک معنی کی طرف پھیر دیا جائے گا، اسی اصول پر مصنفؒ نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ جو شخص چند نصابوں کا مالک ہو مثلاً وہ دراہم اور دنانیر کے نصاب کا بھی مالک ہے اور سامان تجارت کے نصاب کا بھی اور جانوروں کے نصاب کا بھی مالک ہے اور مقروض آدمی پر زکوۃ واجب نہیں ہوتی تو اس قرض کو ایسے نصاب کی طرف پھیرا جائے گا جس سے دَین کا ادا کرنا آسان ہو، تو اس قرض کو اولاً نقود یعنی دراہم اور دنانیر کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ ان کے ذریعہ قرض ادا کرنا آسان ہے اور اس نصاب کو بیچنا نہیں پڑتا جب اس نصاب سے قرض کی مکمل ادائیگی ہو جائے تو بقیہ دونوں نصابوں سے زکوۃ ادا کی جائے گی اور درہم و دنانیر کے نصاب پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہ نصاب مستغرق بالدّین ہے اور جو مال مستغرق بالدّین ہو اس پر زکوۃ فرض نہیں ہوتی۔

قوله: وفرّعَ مُحمّدٌ علی هذا الخ

حضرت امام محمدؒ کے حوالہ سے ایک مسئلہ کی تفریع

یہاں سے مصنفؒ قرض کو آسان مال کی طرف پھیرنے کے اصول پر حضرت امام محمدؒ کے حوالے سے ایک مسئلہ کی تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس سے کہا کہ میں تمہیں مہر میں مال کا ایک نصاب دوں گا اور نصاب کو معین نہیں کیا بلکہ مبہم چھوڑا اور اس کے پاس ایک بکریوں کا نصاب ہے اور دوسرا دراہم کا نصاب ہے، تو اس صورت میں مہر کے قرض کو دراہم کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ بکریوں کی بنسبت دراہم کے ذریعہ قرض ادا کرنا زیادہ آسان ہوتا ہے کیونکہ اس میں فروخت کی ضرورت نہیں پیش آتی،

حتی کہ اگر ان دونوں نصابوں پر سال گزر گیا تو حضرت امام محمدؒ کے نزدیک بکریوں کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور دراہم کے نصاب میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیونکہ دراہم کا نصاب مہر کے قرض میں مستغرق ہے اور جو مال مستغرق بالدین ہو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی لہٰذا معلوم ہوا کہ مہر والا قرضہ بھی وجوبِ زکوٰۃ سے مانع ہوتا ہے خواہ مہر معجل ہو یا مؤجل۔

قوله: وَلَوْتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرِكِ الخ

مؤول اور مفسر کے درمیان فرق

یہاں سے مصنفؒ مؤول اور مفسر کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں، کہ مشترک کے معانی میں سے کسی معنی کو اگر متکلم کی جانب سے بیان کے ساتھ ترجیح حاصل ہو جائے یعنی متکلم صراحتاً اپنی مراد بیان کر دے یا متکلم کی طرف سے کوئی قطعی دلیل پائی گئی ہو کہ محتمل معانی میں سے ایک معنی کو متکلم بیان کر دے تو متکلم کا یہ بیان دلیل قطعی ہے تو وہ مشترک مفسر بن جائے گا،

لہٰذا مؤول اور مفسر کے درمیان فرق یہ ہوا کہ مؤول اس مشترک کا نام ہے جس کے محتمل معنوں میں سے ایک معنی کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ ترجیح حاصل ہوئی ہو اور خبر واحد اور قیاس یہ ظنی ہیں، اور مفسر اس مشترک کا نام ہے جس کے محتمل معنوں میں سے ایک معنی کو متکلم کے بیان کے ذریعہ ترجیح حاصل ہوئی ہو اور متکلم کا یہ بیان دلیل قطعی ہے۔

قوله: وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ يَقِيْنًا الخ

مفسر کا حکم

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا بھی یقینی طور پر واجب ہوتا ہے اسمیں مؤول کی طرح غلطی کا احتمال نہیں ہوتا، اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے اوپر اقرار کرتے ہوئے کہا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا" کہ فلاں آدمی کے مجھ پر بخارا کے دس دراہم ہیں، کیونکہ دراہم کا لفظ کئی شہروں کے دراہم کے درمیان مشترک تھا تو متکلم نے اپنی طرف سے "مِنْ نَقْدِ بُخَارَا" کہہ کر ان درہموں کو بیان کر دیا اور متعین کر دیا لہٰذا اس پر دس دراہم بخارا شہر کے دلیل قطعی سے متعین ہو گئے ہیں اور متکلم کا تفسیر کرنا یہ دلیل قطعی ہوتا ہے اگر وہ شخص "مِنْ نَقْدِ بُخَارَا" نہ کہتا تو پھر بطریق تاویل غالب نقد بلد ہی واجب ہوتے اور مشترک مؤول ہوتا، لیکن متکلم نے چونکہ 'مِنْ نَقْدِ بُخَارِ' کہہ کر مشترک کو مفسر بنا دیا ہے اور خود تفسیر کر کے درہموں کو متعین کر دیا ہے لہٰذا مفسر کو ترجیح ہوگی اور اب اس پر نقدِ بخارا ہی واجب ہونگے۔

تم بحث المشترك والمؤول بحمد الله تعالیٰ

جَزَى اللّٰهُ عَنَّا سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا مَا هُوَ اَهْلُهٗ

فَصْلٌ فِی الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ کُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ اللُّغَةِ بِإِزَاءِ شَیْئٍ فَهُوَ حَقِیْقَةٌ وَلَوِ اسْتُعْمِلَ فِیْ غَیْرِهٖ یَکُوْنُ مَجَازًا لَا حَقِیْقَةً ثُمَّ الْحَقِیْقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا یَجْتَمِعَانِ اِرَادَةً مِّنْ لَفْظٍ وَّاحِدٍ فِیْ حَالَةٍ وَّاحِدَةٍ وَّلِهٰذَا قُلْنَا لَمَّا اُرِیْدَ مَا یَدْخُلُ فِی الصَّاعِ بِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ "لَا تَبِیْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ" سَقَطَ اعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتّٰی جَازَ بَیْعُ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْاِثْنَیْنِ وَلَمَّا اُرِیْدَ الْوِقَاعُ مِنْ آیَةِ الْمُلَامَسَةِ سَقَطَ اعْتِبَارُ اِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْیَدِ قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اَوْصٰی لِمَوَالِیْهِ وَلَهٗ مَوَالٍ اَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِیْهِ مَوَالٍ اَعْتَقُوْهُمْ کَانَتِ الْوَصِیَّةُ لِمَوَالِیْهِ دُوْنَ مَوَالِیْ مَوَالِیْهِ وَفِی السِّیَرِ الْکَبِیْرِ لَوِ اسْتَأْمَنَ اَهْلُ الْحَرْبِ عَلٰی اٰبَائِهِمْ لَا تَدْخُلُ الْاَجْدَادُ فِی الْاَمَانِ وَلَوِ اسْتَأْمَنُوْا عَلٰی اُمَّهَاتِهِمْ لَا یَثْبُتُ الْاَمَانُ فِیْ حَقِّ الْجَدَّاتِ

ترجمہ: یہ فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں ہے، ہر وہ لفظ کہ جس کو واضع لغت نے کسی شیٔ کے مقابلہ میں وضع کیا ہو وہ لفظ اس شیٔ کیلئے حقیقت ہوگا اور اگر اس لفظ کو اس کے علاوہ میں استعمال کیا گیا ہو تو وہ مجاز ہوگا حقیقت نہیں ہوگا، پھر حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہوتے ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں مراد ہوتے ہوئے، اسی وجہ ہم نے کہا ہے کہ جب حضور اقدس ﷺ کا ارشاد "لَا تَبِیْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ" سے داخل صاع مراد لیا گیا ہے تو نفس صاع کا اعتبار ساقط ہو جائے گا حتی کہ ایک صاع کو دو صاع کے مقابلہ میں فروخت کرنا جائز ہے اور جب آیتِ ملامست سے جماع مراد لیا گیا تو ہاتھ سے چھونے کے مراد لینے کا اعتبار ساقط ہو گیا، اور حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کیلئے ایسے موالی ہیں کہ اس نے جن کو آزاد کیا ہے اور اس کے موالی کے بھی ایسے موالی ہیں جنہوں نے ان کو آزاد کیا ہے تو وصیت موصی کے موالی کیلئے ہوگی، نہ کہ اس کے موالی کے موالی کیلئے، اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر دار الحرب کے کافروں نے اپنے آباء پر امن طلب کیا تو اجداد امان میں داخل نہ ہوں گے اور اگر ان دار الحرب کے کافروں نے اپنی ماؤں پر امان طلب کیا تو جدات کے حق میں امان ثابت نہ ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے حقیقت اور مجاز کی تعریف کے بعد جمع بین الحقیقت والمجاز کا حکم بیان فرمایا ہے پھر جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے جائز نہ ہونے پر مثالیں پیش کی ہیں۔

تشریح: قولہ: فَصْلٌ فِی الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ الخ

حقیقت اور مجاز کو ایک فصل میں ذکر کرنے کی وجہ

اس سے پہلے نظم کتاب اللہ کی تقسیم معنی وضعی کے اعتبار سے تھی اور اس کی چار قسمیں تھیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، جن کی بحث تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہے اب یہ نظم کتاب اللہ کی دوسری تقسیم استعمال فی المعنی کے اعتبار سے ہے، لفظ کو معنی میں استعمال کرنے کے اعتبار سے

بھی نظم کتاب اللہ کی چار اقسام ہیں حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ، پہلی دو قسموں حقیقت اور مجاز کو ایک فصل میں ذکر کیا ہے کیونکہ حقیقت اور مجاز دونوں آپس میں ضدین ہیں اور ''تعرف الاشیاء باضدادھا'' کہ اشیاء کوان کی ضد سے پہچانا جاتا ہے اس لئے مصنف نے حقیقت اور مجاز کو پہچاننے کیلئے ایک فصل میں ذکر فرمادیا ہے۔

قولہ: کُلُّ لفظٍ وضعهُ الخ

حقیقت کا لغوی معنی: حقیقت کے لغوی معنی یہ ہیں کہ حقیقۃ فعیلۃ کے وزن پر ''حقَّ یحِقُّ حقًّا وَحَقِیقَۃً'' کا مصدر ہے بمعنی ثابت ہونا تو حقیقت کا معنی ہوگا ''اللفظ الثابت فی محلہ'' کہ وہ لفظ جو اپنے محل یعنی معنی میں ثابت ہو چونکہ حقیقت اپنے معنی موضوع لہ پر ثابت رہتی ہے اس لئے اس کو حقیقت کہتے ہیں، اور اگر حقیقۃ کا مصدر بمعنی للمفعول ہو تو پھر معنی ہوگا ''اللفظ المثبت فی محلہ'' کہ وہ لفظ جسے اپنے محل میں ثابت کیا گیا و چونکہ حقیقت کو دلائل وضعیہ سے اس کے موضوع لہ اور اصلی معنی میں یقینی طور پر ثابت کیا جاتا ہے اس لئے اس کو حقیقت کہا جاتا ہے۔

حقیقت کی اصطلاحی تعریف: ہر وہ لفظ کہ جس کو واضع لغت نے کسی شئی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو اور وہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو تو وہ لفظ اس شئی کیلئے حقیقت ہوگا جیسے لفظ اسد کو واضع لغت نے شیر کے مقابلہ میں وضع کیا ہے جب یہ لفظ شیر کے معنی میں استعمال ہو تو یہ حقیقت ہوگا۔

وضع کے اعتبار سے حقیقت کی اقسام

حقیقت کی تین قسمیں ہیں، (۱) حقیقت لغویہ (۲) حقیقت شرعیہ (۳) حقیقت عرفیہ

(۱) **حقیقت لغویہ:** اگر واضع لغت نے ایک لفظ کو ایک معنی کیلئے وضع کیا ہو اور وہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت لغویہ کہتے ہیں جیسے لفظِ اسد کو واضع لغت نے ہیکل مخصوص یعنی شیر کیلئے وضع کیا ہے اور یہ اس معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت لغویہ کہیں گے، اگر لفظِ اسد بہادر آدمی کے معنی میں استعمال ہو تو اس کو مجازِ لغوی کہیں گے۔

(۲) **حقیقت شرعیہ:** اگر کسی لفظ کو شارع علیہ السلام نے ایک معنی کیلئے وضع کیا ہو اور وہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت شرعیہ کہیں گے جیسے لفظ صلوٰۃ کو شریعت نے ارکان مخصوصہ یعنی نماز کیلئے وضع کیا ہے لہٰذا اگر اس معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت شرعی کہیں گے اور اگر لفظ صلوٰۃ رحمت اور دعاء وغیرہ کے معنی میں استعمال ہو تو اس کو مجازِ شرعی کہیں گے۔

(۳) **حقیقت عرفیہ:** اگر کسی لفظ کو عرف عام یا عرفِ خاص نے ایک معنی کیلئے وضع کیا ہو اور وہ لفظ اس معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت عرفی کہیں گے جیسے لفظ دآبہ کو عرف نے چوپایہ کیلئے وضع کیا ہے اگر اس معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت عرفی کہیں گے اور اگر لفظ دآبہ مثلاً دوسری چیزیں چیونٹی، مکھی وغیرہ کیلئے استعمال ہو تو اس کو مجاز عرفی کہیں گے۔

قولہ: وَلَو اسْتُعْمِلَ فِیْ غَیْرِہ یَکُوْنُ مَجَازًا الخ

مجاز کا لغوی معنی: مجاز مصدر میمی ہے لیکن فاعل کے معنی میں ہے اور یہ "جَازَ یَجُوْزُ جَوَازًا" سے لیا گیا ہے بمعنی تجاوز کرنے والا، مجاز کو بھی مجاز اسی لئے کہتے ہیں کہ لفظ معنی موضوع لہ سے تجاوز کر کے دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگ گیا ہے، اگر مجاز میم کے فتحہ کے ساتھ ہو تو اس وقت ظرف ہوگا بمعنی تجاوز کرنے کی جگہ۔

مجاز کی اصطلاحی تعریف: اگر لفظ معنی موضوع لہ کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہو تو اس کو مجاز کہتے ہیں جیسے لفظ اسد کو اگر بہادر آدمی کیلئے استعمال کریں تو لفظ اسد بہادر آدمی کے معنی میں مجاز ہوگا،

اسی طرح مجاز کی بھی تین قسمیں ہیں، (۱) مجاز لغوی (۲) مجاز شرعی (۳) مجاز عرفی، جو اوپر بیان ہو چکی ہیں۔

قولہ: ثُمَّ الْحَقِیْقَۃُ مَعَ الْمَجَازِ لَا یَجْتَمِعَانِ الخ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا حکم

یہاں سے مصنفؒ نے جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا حکم بیان کیا ہے پھر اس کی تائید میں قرآن پاک اور حدیث مبارکہ سے **مثالیں پیش کی ہیں،** حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ سے اکٹھے مراد نہیں ہو سکتے یعنی ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی بھی مراد ہوں اور معنی مجازی بھی یہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے، خلیفہ اصل کے ساتھ ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہو سکتا جیسے وضو اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے ایک وقت میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے اصل ہوگا یا خلیفہ، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کو ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ سے اکٹھے مراد لے سکتے ہیں۔

قولہ: وَلِھٰذَا قُلْنَا لَمَّا اُرِیْدَ مَایَدْخُلُ فِی الصَّاعِ الخ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر مثال اول

یہاں سے مصنفؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کی تائید میں حدیث سے ایک مثال بیان فرمائی ہے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے

''لاتَبِیعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ'' کہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض میں فروخت نہ کرو، اب اس حدیث پاک میں صاع کے دو معنی ہیں ایک حقیقی معنی کہ لکڑی کا وہ پیمانہ جس میں گندم وغیرہ کو ماپا جاتا ہے دوسرا معنی مجازی ''مافِی الصَّاعِ'' اور ''مایدخُلُ فِی الصَّاعِ'' یعنی وہ چیز جو صاع کے اندر ڈالی جاتی ہے جیسے گندم، جو، وغیرہ اب لفظ صاع سے اس حدیث پاک میں دونوں معنی مراد نہیں ہیں ورنہ لفظ واحد میں حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے، لہٰذا اس حدیث پاک میں بالاتفاق مجازی معنی یعنی مافی الصاع ہی مراد ہے کہ ایک صاع گندم کو دو صاع گندم کے مقابلہ میں نہ بیچو، اور حقیقی معنی مراد نہیں ہے لہٰذا لکڑی کے ایک صاع کو دو صاع کے بدلے بیچنا جائز ہوگا۔

قولہ: وَلَمَّا اُرِیدَ الْوِقَاعُ مِنْ آیَةِ الْمُلَامَسَةِ الخ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر مثال ثانی

یہاں سے مصنفؒ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی تائید میں قرآن پاک سے دوسری مثال بیان کر رہے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باوضو مرد، عورت کو ہاتھ سے چھوئے تو مس مرأۃ سے وضو نہیں ٹوٹتا، جب کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مس مرأۃ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، حضرت امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں قرآن پاک کی اس آیت ''اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا'' سے اور حضرت امام شافعیؒ ''اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ'' کا مطلب بیان کرتے ہیں کہ تم نے اگر مس مرأۃ کیا ہو اور پانی نہ ملے تو تیمم کر لیا کرو،

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے کہ مس کے دو معنی آتے ہیں (۱) حقیقی معنی مس بالید ہے (۲) مجازی معنی جماع ہے، تو اس آیت میں مجازی معنی یعنی جماع بالاتفاق مراد لیا گیا ہے کیونکہ شوافع کے نزدیک بھی اگر کسی شخص نے اپنی اہلیہ سے جماع کیا اور پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے جنبی کیلئے تیمم کی اجازت دی گئی ہے تو اس آیت میں حقیقی معنی مس بالید مراد نہیں ہے ورنہ ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

قولہ: قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اَوْصٰى لِمَوَالِيْهِ الخ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر مثال ثالث

یہاں سے مصنفؒ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے ناجائز ہونے پر امام محمدؒ کے حوالے سے تیسری مثال پیش کر رہے ہیں مثال سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ موالی مولیٰ کی جمع ہے مولیٰ کا حقیقی معنی معتِق یعنی مولیٰ اعلیٰ اور معتَق یعنی مولیٰ اسفل ہے اور مجازی معنی معتَق المعتَق یعنی آزاد کئے ہوئے کے آزاد کردہ غلام،

اب مثال سمجھیں کہ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی حر الاصل یعنی پیدائشی آزاد آدمی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کیلئے

موالی اسفل بھی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور اس کے موالی کے موالی بھی ہیں یعنی اس کے آزاد کردہ غلاموں کے بھی آزاد کردہ غلام ہیں، تو اس صورت میں یہ وصیت اس کے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کیلئے ہوگی، اور موالی کے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کیلئے نہیں ہوگی، کیونکہ موالی حقیقی معنی ہے اور یہاں حقیقت مراد ہوگی یعنی وصیت کرنے والے کے آزاد کردہ غلام مراد ہوں گے اور موالی کے موالی مراد نہ ہوں گے ورنہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

قولہ: وفی السیر الکبیر لو استامن الخ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر مثال رابع

یہاں سے مصنفؒ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر حضرت امام محمدؒ کے حوالے سے چوتھی مثال پیش کر رہے ہیں کہ حضرت امام محمدؒ نے اپنی کتاب سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر دار الحرب کے کفار نے اپنے آباء کیلئے مسلمانوں سے امان طلب کی اور مسلمانوں نے ان کو امان دیدی تو یہ امان صرف باپوں کیلئے ہوگی اور اجداد یعنی داداؤں اور ناناؤں کیلئے امان ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ آباء یہ جمع ہے اب کی اس کا حقیقی معنی باپ ہے اور اس کا مجازی معنی دادا اور نانا ہے اور چونکہ کافروں نے صرف امان اپنے باپوں کیلئے طلب کی تھی تو اب یہ امان داداؤں اور ناناؤں کیلئے ثابت نہیں ہوگی کیونکہ جب لفظ کا حقیقی معنی مراد لے لیا ہے تو مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے ورنہ ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے،

اسی طرح کفار نے جب اپنی امہات کیلئے امان طلب کی تو یہ امان صرف ماؤں کے حق میں ثابت ہوگی دادیوں اور نانیوں کے حق میں ثابت نہیں ہوگی کیونکہ امہات یہ جمع ہے ام کی اس کا حقیقی معنی ماں ہے اور مجازی معنی دادی، پردادی، نانی، پرنانی وغیرہ ہے جب حقیقی معنی مراد لے لیا تو مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

وعلى هذا قلنا اذا اوصى لابكار بنى فلانٍ لاتدخل المصابة بِالْفُجُوْرِ فِى حُكْمِ الوَصِيَّة ولو اوصى لِبَنِىْ فُلَانٍ ولهُ بَنُوْنٌ وَ بَنُوْبَنِيْهِ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِبَنِيْهِ دُوْن بَنِىْ بَنِيْهِ قال اصحابُنا لَوْ حَلَفَ لايَنْكِحُ فَلانَةً وَهِىَ اَجْنَبِيَّةٌ كَانَ ذَالِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتّٰى لَوْ زَنٰى بها لايحنثُ وَلَئِنْ قَالَ اِذَا حَلَفَ "لَايَضَعُ قَدَمَهُ فِىْ دَارِ فُلانٍ" يَحْنثُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِياً اَوْ مُتَنعِلاً اَوْ رَاكِباً وَكَذَالِكَ لَوْ حَلَفَ لَايَسْكُنُ دَارَ فُلانٍ يَحْنَثُ لَوْ كَانَتِ الدَّارُ مِلْكاً لِفُلانٍ اَوْ كَانَتْ بِأُجْرَةٍ اَوْ عَارِيَةٍ وذالك جَمْعٌ بين الْحَقِيْقَةِ والْمَجَازِ وَكَذَالِكَ لَوْ قَالَ "عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلانٌ" فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلاً اَوْ نَهَاراً يحنثُ قُلْنَا وَضْعُ القدم صَارَ مَجَازاً عَنِ الدُّخُوْلِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ وَالدُّخُوْلُ لَايَتَفَاوَتُ فِى الْفَصْلَيْنِ وَدَارُ فُلَانٍ صار مجازاً عَنْ دَارٍ مَسْكُوْنَةٍ لَهُ وَذَالِكَ لَايَتَفَاوَتُ بين ان يَكُوْنَ مِلْكاً له او كانتْ بِأُجْرَةٍ لَهُ وَالْيَوْمُ فِىْ مسئلة الْقُدُوْمِ عبارةٌ عن مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِاَنَّ الْيَوْمَ

اِذَا اُضِيْفَ اِلٰى فِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ يَكُوْنُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحِنْثُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ

ترجمہ: اوراسی اصل مذکور پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے وصیت کی بنی فلاں کی باکرہ لڑکیوں کیلئے تو وصیت میں وہ لڑکی داخل نہ ہوگی جس کا پردۂ بکارت زنا کے ساتھ زائل کردیا گیا ہے اور اگر کسی آدمی نے وصیت کی فلاں کے بیٹوں کیلئے اور فلاں آدمی کے بیٹے اور پوتے دونوں ہیں تو وصیت اس کے بیٹوں کیلئے ہوگی نہ کہ اس کے پوتوں کیلئے، ہمارے اصحابِ حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں اجنبیہ سے نکاح نہیں کروں گا تو اس کی یہ قسم عقدِ نکاح پر محمول ہوگی یہاں تک کہ اگر اس شخص نے اس سے زنا کرلیا تو حانث نہیں ہوگا، اور اگر کوئی آدمی اعتراض کرے کہ جب کوئی شخص قسم کھائے کہ فلاں شخص کے گھر میں وہ قدم نہیں رکھے گا تو وہ حانث ہوجائے گا خواہ وہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتا پہن کر یا سوار ہو کر، اوراسی طرح اگر کوئی شخص قسم کھاوے کہ فلاں کے گھر میں نہیں رہے گا تو وہ حانث ہوجائے گا خواہ وہ گھر فلاں کی مملوک ہو یا کرائے پر یا اجرت پر ہو اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے، اوراسی طرح اگر کسی شخص نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں شخص آوے پس وہ حانث ہوجائے گا خواہ وہ فلاں رات کو آیا ہو یا دن کو آیا ہو،

ہم جواب میں کہیں گے کہ وضع قدم عرف کے حکم کی وجہ سے دخول سے مجاز ہوگیا ہے اور دخول دونوں صورتوں میں متفاوت نہیں، اور دار فلاں اس کے دارِ مسکونہ سے مجاز ہوگیا ہے اور یہ اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہے کہ اس کا گھر ملکیت کا ہو یا کرائے پر لیا ہو، اور مسئلہ قدوم میں یوم عبارت ہے مطلق وقت سے اس لئے کہ یوم کی اضافت جب فعل غیر ممتد کی طرف کی جائے تو یوم عبارت ہوتا ہے مطلق وقت سے۔ جیسا کہ یہ پہچانا جاچکا ہے پس حانث ہونا اس طریقہ پر ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے طریقہ پر۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر تین مسئلے متفرع کئے ہیں اوراس کے بعد جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز کے اصول پر تین اعتراض ذکر کئے ہیں اور پھر قلنا سے ان کے ترتیب وار تین جواب دے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَوْصٰى لِاَبْكَارِ بَنِيْ فُلَانٍ الخ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر متفرع ہونے والے تین مسائل

یہاں سے مصنف نے اس اصول پر کہ حقیقت اور مجاز دونوں ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ سے اکٹھے مراد نہیں ہوسکتے اس اصول پر تین مسائل متفرع کئے ہیں۔

قولہ: اِذَا اَوْصٰى لِاَبْكَارِ بَنِيْ فُلَانٍ الخ

مسئلہ اولیٰ: یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا تہائی مال فلاں خاندان کی باکرہ لڑکیوں کو دیدینا، تو یہ وصیت کا مال صرف ان لڑکیوں کو دیا جائے گا جو حقیقتاً باکرہ ہیں تو اس وصیت میں وہ لڑکیاں داخل نہ ہوں گی جن کی بکارت زنا کے ذریعہ سے زائل ہو چکی ہے، کیونکہ وہ لڑکی کہ جس کی بکارت زنا سے زائل ہوئی ہو اس کو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے مجازاً باکرہ فرمایا ہے، جب ابکار سے حقیقتاً باکرہ لڑکیاں مراد لی ہیں تو اس کا مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں مراد لینا جائز نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی ''مُصَابَۃُ بِالْفُجُوْرِ'' وصیت کے حکم میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ وہ باکرہ نہیں بلکہ وہ ثیبہ ہے، لیکن جس کی بکارت کثرت حیض یا اچھلنے کودنے یا زیادہ عمر کی وجہ سے زائل ہوگئی ہو تو بالاتفاق وصیت کے حکم میں داخل ہوگی کیونکہ وہ حقیقتاً باکرہ ہے۔

قولہ: وَلَوْ اَوْصٰی لِبَنِیْ فُلَانٍ وَلَہٗ بَنُوْنَ وَ بَنُوْبَنِیْہِ الخ

مسئلہ ثانیہ: حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے اس پر مصنفؒ نے یہاں سے دوسرا مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا تہائی مال فلاں کے بیٹوں کو دیدینا، اور فلاں آدمی کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی، تو یہ وصیت صرف حقیقی بیٹوں کے حق میں نافذ کی جائے گی پوتے اس وصیت میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ بنون کا حقیقی معنی ہے بیٹے اور مجازی معنی ہے پوتے، اگر وصیت میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل کئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی خرابی لازم آئے گی جو کہ ناجائز ہے۔

قولہ: قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْ حَلَفَ لَایَنْکِحُ فُلَانَۃً الخ

مسئلہ ثالثہ: کہ حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے اس اصول پر مصنفؒ نے یہاں سے تیسرا مسئلہ متفرع کیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں اجنبی عورت سے نکاح نہیں کروں گا تو یہ قسم عقدِ نکاح پر محمول ہوگی اور اگر اس شخص نے اس عورت سے زنا کیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیونکہ لفظ نکاح کا مجازی معنی ہے عقدِ نکاح اور اس کا حقیقی معنی ہے وطی کرنا، تو اب یہاں پر مجازی معنی عقدِ نکاح مراد لیا ہے کیونکہ قسموں میں ہمیشہ متعارف معنی مراد لیا جاتا ہے اور لفظ نکاح کا متعارف معنی عقدِ نکاح ہے تو جب مجازی معنی مراد لے لیا ہے تو حقیقی معنی مراد نہیں لیا جائے گا اگر دونوں معنی مراد لے لئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

قولہ: وَلَئِنْ قَالَ اِذَا حَلَفَ لَایَضَعُ قَدَمَہٗ الخ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے ناجائز ہونے کے اصول پر تین اعتراضات

یہاں سے مصنفؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ناجائز ہے اس اصول پر وارد ہونے والے تین اعتراض

ذکر کئے ہیں اور پھر قلنا سے تینوں اعتراضات کے جوابات ترتیب کے ساتھ دئے ہیں۔

اعتراض اوّل: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں آدمی کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا، قدم نہ رکھنے کے دو معنی ہیں اس کا حقیقی معنی ہے کہ اس کے گھر میں ننگے پاؤں نہیں جاؤں گا اور مجازی معنی ہے کہ اس کے گھر میں جوتے پہن کر یا سوار ہوکر نہیں جاؤں گا، احناف کے نزدیک دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا خواہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتے پہن کر یا سوار ہوکر، آپ نے یہاں پر ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کر دیا ہے حالانکہ تمہارے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز ناجائز ہے۔

قولہ: قُلْنَا وَضْعُ القَدَمِ صَارَ مَجَازاً الخ

جواب: یہاں سے مصنفؒ پہلے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ اگر کوئی آدمی "لَا یَضَعُ قَدَمَهٗ فِی دَارِ فُلَانٍ" کہہ کر قسم کھائے تو عرف میں اس سے دخول مراد ہوتا ہے کہ میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوگا چنانچہ اگر حالف نے باہر بیٹھ کر قدم اندر داخل کیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ حالف کا مقصود دخول سے رکنا ہے نہ کہ قدم رکھنے سے رکنا ہے، تو وضع القدم سے عموم مجاز کے طور پر داخل ہونا مراد ہے اور عموم مجاز کہتے ہیں کہ ایسا معنی مراد لیا جائے کہ اس سے حقیقی اور مجازی دونوں معنی اس کے اندر داخل ہو جائیں تو جب وضع القدم سے عموم مجاز کے طور پر داخل ہونا مراد ہے تو قسم کھانے والا خواہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتا پہن کر یا سوار ہوکر تو تمام صورتوں میں دخول پایا جاتا ہے اس لئے حانث ہو جائے گا تو قسم میں حانث ہونا عموم مجاز کے طریقہ پر ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے طریقہ پر۔

قولہ: وَكَذَالِكَ لَوْ حَلَفَ لَا یَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ الخ

اعتراض ثانی: یہاں سے مصنفؒ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے محال ہونے کے اصول پر جو دوسرا اعتراض وارد ہوتا ہے اس کو ذکر کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں آدمی کے گھر میں سکونت اختیار نہیں کرے گا، دارِ فلاں کے دو معنی ہیں ایک حقیقی معنی کہ وہ گھر فلاں کی ملکیت میں ہو ایک مجازی معنی کہ وہ گھر کرائے پر یا عاریتاً لیا ہو، تم کہتے ہو کہ جب حالف فلاں کے گھر میں داخل ہوگیا تو وہ حانث ہو جائے گا خواہ وہ گھر فلاں کی ملکیت میں ہو یا عاریتاً ہو یا کرائے پر، تو تم نے دار کے حقیقی اور مجازی معنی دونوں اکھٹے مراد لئے ہیں حالانکہ تمہارے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز ناجائز ہے۔

قولہ: وَدَارُ فُلَانٍ صَارَ مَجَازاً عَنْ دَارٍ مَسْكُوْنَةٍ الخ

جواب: یہاں سے مصنفؒ دوسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ "لَا یَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ" سے عموم مجاز کے طریقہ پر رہائشی گھر مراد ہے خواہ وہ رہائشی گھر مملوک ہو یا کرائے پر ہو یا عاریتاً ہو، کیونکہ اس قسم پر آمادہ کرنے والا وہ غصہ ہے جو حالف کو فلاں کے ساتھ ہے تو مقصود اس

مکان سے سکونت سے رکنا ہے جس میں فلاں رہتا ہے، تو لفظ دار مملوکہ اور غیر مملوکہ سب کو شامل ہوگا بشرطیکہ اس میں رہتا ہو لہٰذا عرف عام کی وجہ سے دار کا معنی عموم مجاز مراد لیا ہے نہ کہ حقیقت اور مجاز کو جمع کیا ہے۔

قولہ: وَكَذَالِكَ لَوْ قَالَ "عَبْدُهٗ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ" الخ

اعتراض ثالث: یہاں سے مصنفؒ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے ناجائز ہونے کے اصول پر تیسرا وارد ہونے والا اعتراض نقل کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا "عَبْدِیْ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ" کہ میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے، اگر وہ شخص دن کو آیا یا رات کو آیا دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا، حالانکہ یوم کا حقیقی معنی دن ہے اور مجازی معنی رات ہے احناف کے ہاں دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا تم نے یہاں حقیقت اور مجاز کو جمع کر دیا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک ناجائز ہے۔

قولہ: وَالْيَوْمُ فِیْ مَسْئَلَةِ الْقُدُوْمِ الخ

جواب: یہاں سے مصنفؒ اس تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے یوم سے مراد نہ تو دن لیا ہے اور نہ ہی رات مراد لی ہے بلکہ مطلق وقت مراد لیا ہے، اور مطلق وقت میں دن اور رات داخل ہیں، اور یوم سے مطلق وقت اس لئے مراد لیا ہے کہ یوم کی اضافت جب فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو اس وقت اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے جیسے دخول، خروج اور قدوم وغیرہ، فعل غیر ممتد سے مراد کہ جس کو فاعل جاری نہ رکھ سکے جیسے داخل ہونا جب ایک مرتبہ داخل ہو گیا تو وہ فعل ختم ہو گیا جیسے آنا ایک آدمی آیا تو اس کے ساتھ ہی آنا ختم ہو گیا اور فعل ختم ہو گیا، لیکن جب یوم کی اضافت فعل ممتد کی طرف ہو تو اس سے صرف دن مراد ہوتا ہے رات مراد نہیں ہوتی، فعل ممتد اس کو کہتے ہیں جس کو فاعل کرنے کے بعد جاری رکھ سکے جیسے بیٹھنا اور سوار ہونا، کہ جب آدمی ایک مرتبہ بیٹھ گیا تو اس فعل کو جاری رکھ سکتا ہے کہ بیٹھا رہے جب تک چاہے،

اور اس مذکورہ مثال میں یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہے اس لئے ہم نے یوم سے مطلق وقت مراد لیا ہے چاہے فلاں دن کو آئے یا رات کو آئے دونوں صورتوں میں عموم مجاز کی وجہ سے غلام آزاد ہو جائے گا نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی وجہ سے، لہٰذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا اعتراض ختم ہو گیا۔

ثُمَّ الْحَقِيْقَةُ اَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ مُتَعَذِّرَةٌ وَمَهْجُوْرَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِی الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ يُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ بِالْاِتِّفَاقِ وَنَظِيْرُ الْمُتَعَذِّرَةِ اِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ فَاِنَّ اَكْلَ الشَّجَرَةِ اَوِ الْقِدْرِ مُتَعَذِّرَةٌ فَيَنْصَرِفُ ذَالِكَ اِلٰی ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَاِلٰی مَا يَحُلُّ فِی الْقِدْرِ حَتّٰی لَوْ اَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِنْ عَيْنِ الْقِدْرِ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْبِئْرِ يَنْصَرِفُ ذَالِكَ اِلَی الْاِغْتِرَافِ حَتّٰی لَوْ فَرَضْنَا اَنَّهٗ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ وَنَظِيْرُ الْمَهْجُوْرَةِ لَوْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ فَاِنَّ اِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مَهْجُوْرَةٌ عَادَةً وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا التَّوْكِيْلُ بِنَفْسِ

الخُصُومَۃ یُنصرَفُ الی مطلق جوابِ الخصمِ حتی یسع للوکیل ان یُجیبَ بنعم کما یسعُہٗ ان یُجِیبَ بلا لِاَنَّ التَّوکِیلَ بنفسِ الخُصُومَۃِ مَہجُورٌ شرعاً و عادۃً ولو کانتِ الحَقِیقَۃُ مُستعملَۃً فَاِن لم یَکُن لَھا مَجازٌ مُتعارَفٌ فالحَقِیقَۃُ اَولٰی بلا خِلافٍ واِن کان لَھا مَجازٌ مُتعارفٌ فالحَقِیقَۃُ اولٰی عِند ابی حَنِیفَۃَ وَ عِندَھُما العَمَلُ بعُمُومِ المجازِ اَولٰی مِثالُہٗ لو حلف لا یاکُلُ مِن ھٰذِہِ الحِنطَۃِ یُنصرَفُ ذالِکَ الی عینِھا عِندَہٗ حَتّٰی لَو اَکلَ مِنَ الخُبزِ الحَاصِلِ مِنھا لایَحنَثُ عِندَہٗ وَعِندَھُما یَنصرِفُ اِلی مَایَتَضَمَّنُہُ الحِنطَۃُ بطَرِیقِ عُمُومِ المَجازِ فَیَحنَثُ بِاَکلِھا و بِاَکلِ الخُبزِ الحَاصِلِ مِنھا وکذا لَو حَلَفَ لَایَشرَبُ مِنَ الفُراتِ یَنصرِفُ الی الشُّربِ مِنھا کَرعاً عِندَہٗ وَ عِندَھُما اِلَی المَجازِ المُتعارَفِ وَھُوَ شُربُ مائِھا بِاَیِّ طَرِیقٍ کان

ترجمہ: پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں معتذرہ مہجورہ اور مستعملہ، اور پہلی دونوں قسموں میں بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور حقیقت معتذرہ کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس درخت یا اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا پس بیشک درخت یا ہنڈیا کا کھانا دشوار ہے تو اس قسم کو پھیرا جائے گا اس درخت کے پھل کی طرف یا اس سالن کی طرف جو ہنڈیا کے اندر ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر تکلف کر کے بعینہ درخت یا بعینہ ہنڈیا میں سے کچھ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جب کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ اس کنویں سے نہیں پئے گا تو اس قسم کو پھیرا جائے گا چلو بھر کر پینے کی طرف، یہاں تک کہ اگر ہم فرض کرلیں کہ اگر وہ تکلف کر کے منہ لگا کر پی لے تو بالاتفاق وہ حانث نہیں ہوگا، اور حقیقت مہجورہ کی مثال کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا کیونکہ صرف قدم رکھنا مراد لینا عادتاً متروک ہے، اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ صرف جھگڑے کے وکیل بنانے کو پھیرا جائے گا مدمقابل کو مطلق جواب دینے کی طرف حتی کہ وکیل کیلئے گنجائش ہوگی کہ وہ جواب دے نعم کے ساتھ جس طرح اس کیلئے گنجائش ہے کہ وہ جواب دے لا کے ساتھ، کیونکہ نفس خصومت کے ساتھ وکیل بنانا شرعاً اور عادتاً متروک ہے،

اور اگر حقیقت مستعملہ ہو تو پس اگر اس کا مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت اولیٰ ہے مجازی معنی سے بغیر کسی اختلاف کے، اور اگر اس کیلئے مجاز متعارف ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، اس کی مثال کہ جس کیلئے مجاز متعارف ہو کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو اس قسم کو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عین گندم کی طرف پھیرا جائے گا یہاں تک کہ اگر ایسی روٹی کھالی جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ حانث نہیں ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز کے طریقہ پر اس کو پھیرا جائے گا اس چیز کی طرف کہ جس کو گندم شامل ہوتی ہو، پس قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا اس گندم کے کھانے سے اور اس روٹی کے کھانے سے جو گندم سے حاصل ہوتی ہے، اور اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فرات سے پانی نہیں پئے گا تو اس قسم کو پھیرا جائے گا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس نہر سے منہ لگا کر پانی پینے کی طرف اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف کی طرف، اور مجاز متعارف اس نہر کا پانی پینا ہے خواہ جس طریقہ سے بھی ہو۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے حقیقت کی تین قسمیں متعذرہ، مہجورہ اور مستعملہ بیان کرنے کے بعد متعذرہ اور مہجورہ کا حکم بیان کیا ہے اور پھر متعذرہ اور مہجورہ کی مثال بیان کی ہے اس کے بعد حقیقت مستعملہ کے مقابلہ میں مجاز متعارف ہو تو کونسا معنی مراد لیا جائے گا اس میں حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کو نقل کیا ہے۔

تشریح: قولہ: ثُمَّ الْحَقِيْقَةُ اَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ الخ

حقیقت کی تین اقسام

یہاں سے مصنف حقیقت کی تین قسمیں بیان فرما رہے ہیں، (۱) حقیقت متعذرہ (۲) حقیقت مہجورہ (۳) حقیقت مستعملہ، ان تینوں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کا معنی حقیقی عرف اور عادت میں مستعمل ہوتا ہو گا یا نہیں، اگر لفظ کا حقیقی معنی عرفاً اور عادتاً مستعمل ہوتا ہے تو یہ حقیقت مستعملہ ہے، اگر لفظ کا حقیقی معنی عرفاً و عادتاً مستعمل نہیں ہوتا پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے حقیقی معنی پر عمل کرنا دشوار اور متعذر ہو گا یا نہیں، اگر حقیقی معنی پر عمل کرنا دشوار اور متعذر ہو تو اس کو حقیقت متعذرہ کہتے ہیں، اگر حقیقی معنی پر عمل کرنا دشوار نہیں بلکہ آسان ہے لیکن عرفاً و عادتاً اس پر عمل چھوڑ دیا گیا ہے تو اس کو حقیقت مہجورہ کہتے ہیں اب ہر ایک کی تعریف الگ الگ سمجھ لیں۔

قسم اوّل حقیقتِ متعذّرہ: اس حقیقت کو کہتے ہیں کہ لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کرنا ایسا دشوار اور متعذر ہو کہ جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو جیسے عینِ درخت کا کھانا۔

قسم ثانی حقیقت مہجورہ: اس حقیقت کو کہتے ہیں کہ لفظ کے حقیقی معنی پر عمل کرنا آسان تو ہو لیکن عرفاً و عادتاً اس پر عمل کرنا چھوڑ دیا گیا ہو یعنی جس پر عام لوگوں نے عمل کرنا ترک کر دیا ہو اگرچہ اس کی طرف رسائی آسان ہو جیسے وضع قدم، بغیر دخول کے گھر کے اندر قدم رکھنا۔

قسم ثالث حقیقت مستعملہ: اس حقیقت کو کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی پر عمل کرنا آسان تو ہو اور عرفاً و عادتاً اس پر عمل کرنا چھوڑا بھی نہ گیا ہو بلکہ عرف اور عادت میں لفظ معنی حقیقی میں استعمال بھی ہوتا ہو، یعنی جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی بھی ممکن ہو اور اس پر عمل کرنے کو لوگوں نے ترک بھی نہ کیا ہو جیسے "واللہ لا اشرب من اللبن" اس کا حقیقی معنی دودھ پینا ہے اس معنی کو لوگوں نے چھوڑا بھی نہیں اور اس تک پہنچنا بلا مشقت ممکن بھی ہے،

متعذّرہ اور مہجورہ کا حکم: پہلی دو قسموں یعنی متعذرہ اور مہجورہ میں اگر متکلم نے حقیقت کی نیت نہ کی ہو تو بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے کیونکہ لفظ کے حقیقی معنی پر عمل کرنا یا تو دشوار ہے یا عمل کرنا چھوڑ دیا گیا ہے لہٰذا مجازی معنی مراد ہوں گے

تا کہ عاقل بالغ کا کلام لغو نہ ہو جائے۔

قولہ: وَنَظِیرُ الْمُتَعَذِّرَۃِ الخ

حقیقت متعذرہ کی مثال

یہاں سے مصنف حقیقت متعذرہ کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی "واللّٰہ لا اٰکُلُ مِن ھٰذہِ الشَّجرۃِ" اللہ کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا، یا یوں قسم کھائی کہ "واللّٰہ لااٰکُلُ مِن ھٰذِہِ القِدرِ" کہ اللہ کی قسم میں اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا، اب یہاں عین درخت یا عین ہنڈیا کو کھانا دشوار اور مشکل ہے کیونکہ لوگ درخت کی لکڑی یا اس کے پتوں کو نہیں کھاتے بلکہ اس کا مجازی معنی مراد ہوگا اور یہ قسم اس درخت کا پھل نہ کھانے پر محمول ہوگی اور اگر درخت پھلدار نہ ہو پھر قسم اس کی قیمت نہ کھانے پر محمول ہوگی اسی طرح عین ہنڈیا کو کھانا دشوار اور مشکل ہے لہٰذا اس کا مجازی معنی مراد ہوگا چنانچہ ہنڈیا میں پکی ہوئی چیز کے کھانے سے حانث ہو جائے گا، اگر کسی نے بتکلف عین درخت اور عین ہنڈیا میں سے کچھ کھالیا تو یہ شخص حانث نہ ہوگا۔

آگے مصنف فرماتے ہیں کہ حقیقت متعذرہ میں چونکہ بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی اصول کی بنا پر ہم احناف کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی "واللّٰہ لااَشربُ مِن ھٰذہ البیر" کہ اللہ کی قسم میں اس کنویں سے نہیں پیوں گا، تو یہ قسم چلو سے پینے کی طرف راجع ہوگی لہٰذا اگر چلو میں یا برتن میں ڈال کر اس کنویں سے پی لے گا پھر حانث ہوگا اور اس کا مجازی معنی مراد ہوگا، لہٰذا اگر قسم کھانے والا نیچے اتر کر بتکلف منہ لگا کر اس کنویں کا پانی پیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ حقیقی معنی متعذر ہے اس لئے مجازی معنی مراد ہوگا۔

قولہ: وَنَظِیرُ الْمَھْجُورَۃِ الخ

حقیقت مہجورہ کی مثال

یہاں سے مصنف حقیقت مہجورہ کی ایک مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی "واللّٰہ لااَضَعُ قَدَمِیْ فِیْ دَارِ فُلَانٍ" کہ اللہ کی قسم وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا، تو یہاں وضع قدم کا حقیقی معنی یہ ہے کہ بغیر دخول کے اپنے قدم اس کے گھر میں رکھنا، اس معنی پر اگرچہ عمل کرنا تو آسان ہے لیکن عرفاً وعادتاً لوگوں نے اس کو چھوڑ رکھا ہے لہٰذا کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ عرفاً وعادتاً وضع قدم سے مراد دخول ہوتا ہے لہٰذا قسم کھانے والا جس طرح بھی فلاں کے گھر میں داخل ہوگا حانث ہو جائے گا، اگر کسی نے تکلف کر کے بغیر دخول کے صرف باہر سے اپنا پاؤں فلاں کے گھر میں رکھ دیا تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ عرفاً وعادتاً اس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

قولہ: وَعلی ھٰذا قُلنَا التَّوکِیلُ بِنفسِ الخُصُومَۃِ الخ

حقیقت مہجورہ کے اصول پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ نے حقیقت مہجورہ کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ حقیقت مہجورہ چونکہ عادتاً متروک ہوتی ہے اس لئے اگر کسی نے کسی شخص کو خصومت کا وکیل بنایا اور یوں کہا" انت وکیلی بالخصومۃ فی ھذہ الدعوی " وکیل بالخصومت کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ مدمقابل کی ہر بات کا انکار کرے اور اپنے مؤکل کی طرف داری کرے کیونکہ اسے جھگڑے کا وکیل بنایا گیا ہے لیکن جھگڑا کرنا شرعاً و عادتاً متروک ہے، شرعاً اس لئے متروک ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جھگڑا کرنے سے روکا ہے جیسے فرمایا ہے " ولا تنازعوا " اور عادتاً اس لئے متروک ہے کہ جو چیز شرعاً متروک ہو وہ مسلمانوں کے معاشرے میں عادتاً بھی متروک ہوتی ہے دوسری بات یہ بھی ہے کہ عقل مند اور سمجھدار لوگ جھگڑا نہیں کرتے، اس لئے توکیل بالخصومت کے حقیقی معنی چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور مجازی معنی مطلق توکیل ہے لہٰذا وکیل جس طرح لا کے ساتھ جواب دینے اور مدمقابل کے دعوی کے انکار کرنے کا مجاز ہے اسی طرح مدمقابل کی بات کا اقرار کرنے اور نعم کے ساتھ جواب دینے کا بھی مجاز ہوگا۔

قولہ: وَلَوْ کَانَتِ الْحَقِیْقَۃُ مُسْتَعْمَلَۃً فَاِنْ لَمْ یَکُنْ لَھَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ الخ

حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف نہ ہو تو اس کا حکم

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف نہ ہو، حقیقت مستعملہ کا مطلب یہ ہے کہ واضع نے جس لفظ کو جس معنی کیلئے وضع کیا ہو وہ لفظ اس معنی میں استعمال ہو اور مجاز متعارف نہ ہو یعنی اس کا مجازی معنی استعمال عرف و عادت میں کم ہوتا ہو جیسے اسد حقیقی معنی شیر میں زیادہ استعمال ہوتا ہے اور بہادر آدمی کے معنی میں استعمال کم ہوتا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ اور راجح ہوگا مجازی معنی سے۔

حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف نہ ہو اس میں علماء احناف کا اختلاف

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر حقیقت مستعملہ کیلئے مجاز بھی متعارف ہو یعنی لفظ کا حقیقی معنی بھی استعمال ہوتا ہو لیکن عرف عادت میں مجازی معنی حقیقت کے مقابلہ میں زیادہ اور اکثر استعمال ہوتا ہو اور اس کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہو تو اس صورت میں معنی حقیقی اولیٰ ہے یا مجاز متعارف اولیٰ ہے، اس میں حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقی معنی مراد لینا اولیٰ ہے مجاز متعارف سے، اور صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ خلیفہ کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب اصل پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اور جب اصل

پر عمل کرنا ممکن ہو تو خلیفہ کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لہٰذا حقیقی معنی مراد لینا اولیٰ ہوگا۔

صاحبینؒ کی دلیل: صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ لفظ سے مقصود معنی ہوتا ہے اور لفظ کا معنی جو عموم مجاز عام ہوتا ہے وہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو شامل ہوتا ہے اور عموم مجاز کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہوتے ہیں اس لئے معنی مجازی اشمل اور عام ہونے کی وجہ سے راجح ہوگا معنی حقیقی سے، اس لئے عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

قوله: مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ الخ

حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی مثال اوّل

یہاں سے مصنفؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے اس اختلاف پر دو مثالیں بیان کی ہیں پہلی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے قسم کھائی '' لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ '' کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا اس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وہ گندم کو بھون کر یا پکا کر نہیں کھائے گا کیونکہ لوگ اس کو بھون کر یا پکا کر کھاتے ہیں اور مجازی معنی یہ ہے کہ گندم سے پکی ہوئی روٹی وغیرہ کھانا، لیکن حقیقی معنی کے مقابلہ میں مجازی معنی زیادہ متعارف ہے کہ لوگ گندم کی روٹی زیادہ کھاتے ہیں، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ آدمی گندم کھانے سے حانث ہو جائے گا، اگر اس کی روٹی پکا کر کھائی تو وہ حانث نہیں ہوگا اور اس قسم کو عین حنطہ کی طرف پھیرا جائے گا اور حقیقت مستعملہ پر عمل کیا جائے گا،

اور صاحبینؒ کے نزدیک گندم کی روٹی کھائی یا گندم کے دانے کھالئے دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز اولیٰ ہے۔

قوله: وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ الخ

حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی مثال ثانی

یہاں سے مصنفؒ حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی دوسری مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی '' لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ '' اللہ کی قسم میں نہر فرات سے نہیں پیوں گا، اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ نہر فرات سے منہ لگا کر پانی نہیں پیئے گا، اور یہ معنی مستعمل بھی ہے کہ دیہاتی لوگ اور چرواہے جب ان کے ہاتھ خراب ہوتے ہیں اور ہاتھ دھونے کا ان کے پاس وقت نہیں ہوتا تو وہ ہاتھ ٹیک کر نہر سے منہ لگا کر پانی پی لیتے ہیں اور معنی مجازی خواہ چلو بھر کر پیئے یا برتن میں لے کر پیئے یا منہ لگا کر پیئے، تو چونکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے منہ لگا کر پینے سے تو حانث ہو جائے گا اس کے علاوہ دوسرے طریقہ سے پانی پینے سے حانث نہیں ہوگا،

صاحبینؒ کے نزدیک نہر فرات کا پانی خواہ چلو سے یا برتن سے یا منہ لگا کر پیئے ہر صورت میں حانث ہو جائے گا ان کے نزدیک قسم کو عموم مجاز کی طرف پھیرا جائے گا۔

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ الْحُکْمِ حَتّٰی لَوْ کَانَتِ الْحَقِیْقَةُ مُمْکِنَةً فِیْ نَفْسِهَا اِلَّا اَنَّهٗ امْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ وَاِلَّا صَارَ الْکَلَامُ لَغْوًا وَعِنْدَهٗ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ وَاِنْ لَّمْ تَکُنِ الْحَقِیْقَةُ مُمْکِنَةً فِیْ نَفْسِهَا مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَکْبَرُ سِنًّا مِّنْهُ هٰذَا اِبْنِیْ لَایُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِاِسْتِحَالَةِ الْحَقِیْقَةِ وَ عِنْدَهٗ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ حَتّٰی یَعْتِقَ الْعَبْدُ وَعَلٰی هٰذَا یُخَرَّجُ الْحُکْمُ فِیْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَیَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰی هٰذَا الْجِدَارِ وَقَوْلِهٖ عَبْدِیْ اَوْ حِمَارِیْ حُرٌّ وَلَا یَلْزَمُ عَلٰی هٰذَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ هٰذِهٖ اِبْنَتِیْ وَلَهَا نَسَبٌ مَّعْرُوْفٌ مِّنْ غَیْرِهٖ حَیْثُ لَاتَحْرُمُ عَلَیْهِ وَلَایُجْعَلُ ذٰلِکَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَآءٌ کَانَتِ الْمَرْأَةُ صُغْرٰی سِنًّا مِّنْهُ اَوْ کُبْرٰی لِاَنَّ هٰذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَکَانَ مُنَافِیًا لِلنِّکَاحِ فَیَکُوْنُ مُنَافِیًا لِحُکْمِهٖ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اِسْتِعَارَةَ مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِیْ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ هٰذَا اِبْنِیْ فَاِنَّ الْبُنُوَّةَ لَاتُنَافِیْ ثُبُوْتَ الْمِلْکِ لِلْاَبِ بَلْ یَثْبُتُ الْمِلْکُ لَهٗ ثُمَّ یَعْتِقُ عَلَیْهِ

ترجمہ: پھر مجاز حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم کے حق میں اور صاحبینؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے حق میں، حتی کہ اگر حقیقت اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہو مگر اس پر عمل کرنا ممتنع ہو کسی مانع کی وجہ سے تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا ورنہ کلام لغو ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ حقیقت اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن نہ ہو، اس مذکورہ مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ جب آقا نے اپنے غلام سے کہا "ھذا ابنی" حالانکہ وہ غلام عمر میں آقا سے بڑا ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا معنی حقیقی کے محال ہونے کی وجہ سے، اور حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا حتی کہ وہ غلام آزاد ہو جائے گا،

اسی مذکورہ اختلاف پر حکم کی تخریج کی جائے گی کہنے والے کے اس قول میں کہ فلاں آدمی کا مجھ پر یا اس دیوار پر ہزار روپے ہے اور کہنے والے کے اس قول میں کہ میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے،

اور لازم نہیں آئے گا حضرت امام ابوحنیفہ کی اس اصل پر اعتراض کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "ھذہ بنتی" یہ میری بیٹی ہے، حالانکہ اس کی بیوی کا نسب کسی دوسرے سے مشہور ہے تو اسکی بیوی اس پر حرام نہ ہوگی اور اس قول کو طلاق سے مجاز نہیں قرار دیا جائے گا برابر ہے کہ عورت خاوند سے عمر میں چھوٹی ہو یا بڑی، اس لئے کہ یہ لفظ (یہ میری بیٹی ہے) اگر اس کا معنی صحیح ہو جائے تو یہ نکاح کے منافی ہوگا لہذا نکاح کے حکم کے بھی منافی ہوگا اور وہ طلاق ہے، اور منافات کے پائے جانے کے ساتھ استعارہ نہیں ہوتا، بخلاف اسکے اس قول کے جو وہ اپنے غلام سے کہے "ھذا ابنی" کیونکہ بیٹا ہونا مملوک ہونے کے منافی نہیں بلکہ باپ کیلئے بیٹا ملک ثابت ہوتا ہے پھر وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے حضرت امام ابوحنیفہ اور صاحبینؒ کے درمیان اس اختلاف کو بیان کیا ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم کے حق میں ہے یا حکم کے حق میں؟ پھر ایک مثال بیان کر کے ثمرۂ اختلاف ظاہر کیا ہے، پھر مذکورہ اختلاف پر ایک اشکال اور اس کا جواب بیان فرمایا ہے پھر ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے۔

تشریح: قولہ: ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَۃِ الخ

مجاز کے حقیقت کا خلیفہ ہونے میں احناف کا اختلاف

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اس بات میں تو اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خلیفہ کے ثبوت کیلئے اصل اور حقیقت کا متصور ہونا ضروری ہے، اس پر بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کی صفات ہیں نہ کہ معنی کی، لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے باعتبار تکلم کے، یعنی حقیقت کا تکلم اصل ہے اور مجاز کا تکلم اس کا خلیفہ ہے یعنی کلام اگر قواعد عربیہ اور نحوی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہو تو اس کا تکلم صحیح ہوگا تو اب مجازی معنی مراد لینا درست نہیں ہے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اس کلام کا ترجمہ صحیح ہو یا صحیح نہ ہو اگر لفظ کا حقیقی معنی ممکن نہ ہو، تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجازی معنی مراد لیا جائے گا، جیسے ''هٰذَا اَسَدٌ'' کسی شخص کے حق میں بولنا یہ خلیفہ ہے شیر کے حق میں بولنے کا، خواہ شیر کی شجاعت اس شخص میں پائی جائے یا نہ پائی جائے کیونکہ ''هٰذَا اَسَدٌ'' تکلم اور تلفظ کے اعتبار سے درست ہے اور عربی قواعد کے اعتبار سے صحیح ہے لہٰذا ''هٰذَا اَسَدٌ'' کہنا جائز ہے خواہ شجاعت والا حکم پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

صاحبینؒ کا مذہب: صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اعتبار سے، یعنی حکم میں حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے صاحبینؒ کے نزدیک جو لفظ معنی مجازی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو اس کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا ضروری ہے، چنانچہ اگر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن ہو لیکن کسی مانع اور عارض کی وجہ سے معنی حقیقی پر عمل نہ ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں مجازی معنی مراد لینا درست ہوگا، اور اگر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن نہ ہو تو پھر صاحبینؒ کے نزدیک وہ کلام لغو ہو جائے گا مثلاً ''هٰذَا اَسَدٌ'' یہ کسی شخص کیلئے بولنا خلیفہ ہے حکم کے حق میں لہٰذا اس مرد پر ''هٰذَا اَسَدٌ'' بولنا درست ہوگا جو شجاعت میں شیر کے مشابہ ہو اور جس شخص میں شجاعت اور بہادری نہیں ہے تو اس کیلئے مجازاً ''هٰذَا اَسَدٌ'' بولنا صحیح نہیں ہوگا اور یہ کلام لغو ہو جائے گا۔

قولہ: مِثَالُہٗ اِذَا قَالَ لِعَبْدِہٖ وَھُوَ اَکْبَرُ سِنًّا مِّنْہُ الخ

وضاحتِ اختلاف از مثال

یہاں سے مصنفؒ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ثمرۂ اختلاف کو ایک مثال سے واضح کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے اپنے اس غلام کو جو عمر میں اس سے بڑا ہے اس کو مخاطب کرتے ہوئے کہا ''هٰذَا ابْنِیْ'' تو یہ غلام حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ

کلام قواعد عربیہ اور نحوی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہے کہ ھذا مبتدا ہے اور ابنی اس کی خبر ہے اور اس کا ترجمہ بھی صحیح ہے البتہ خارج کے اعتبار سے یہ کلام محال ہے کہ ایک بڑی عمر کا آدمی اپنے سے چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا کیسے ہوسکتا ہے، لہذا جب یہ کلام قواعد عربیہ اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے اگرچہ ایک امر خارج کی وجہ سے حقیقی بیٹا مراد لینا ممکن نہیں لہذا'' ھٰذَا اِبنِیْ '' مجاز بن جائے گا'' ھٰذَا حُرٌّ '' سے کیونکہ ابن کے مجازی معنی حر کے ہیں لہذا وہ غلام آزاد ہو جائے گا،

اور صاحبینؒ کے نزدیک '' ھٰذَا اِبنِیْ '' کہنے سے وہ غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ یہ اس کا کلام لغو ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ مجاز خلیفہ ہے حقیقت کا حکم کے اعتبار سے اور مجازی معنی اس وقت مراد لیا جائے گا جب معنی حقیقی پر حکم لگانا درست ہو اور یہاں پر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن ہی نہیں کیونکہ اپنے سے بڑی عمر والا بیٹا تو ہو ہی نہیں سکتا لہذا قائل کا کلام لغو ہو جائے گا اور غلام آزاد نہ ہوگا اس کلام کے حقیقی معنی پر حکم لگانا اور عمل کرنا محال اور ناممکن ہے اور جب مجاز کے خلیفہ ہونے کی شرط نہیں پائی گئی تو صاحبینؒ کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔

قوله: وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِىْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَىَّ اَلْفٌ الخ

اختلاف مذکورہ پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ نے اس اختلاف پر کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم میں، ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اگر کسی آدمی نے کسی کیلئے اقرار کرتے ہوئے یوں کہا '' لَهٗ عَلَىَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰى هٰذَا الْجِدَارِ '' کہ فلاں آدمی کا مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار روپیہ ہے، یا کسی نے یوں کہا '' عَبْدِیْ اَوْ حِمَارِیْ حُرٌّ '' میرا غلام یا گدھا آزاد ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں کلام قواعد عربیہ اور نحوی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہیں لہذا پہلی صورت میں متکلم پر ایک ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا اور دوسری صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ پہلی صورت میں '' او '' شک اور تردد کیلئے ہے تو مطلب یہ ہوا کہ متکلم اور دیوار دونوں میں سے کسی ایک پر ہزار روپے لازم ہیں لیکن بغیر تعیین کے، اب دیوار پر تو ہزار روپیہ لازم نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ ایک بے جان چیز ہے، اسی طرح دوسری مثال میں غلام اور گدھے میں سے ایک آزاد ہے لیکن علی التعیین، اور گدھا تو محل حریت نہیں ہے لہذا دونوں مثالوں میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور دونوں جگہ میں '' او '' بمعنی واؤ کے ہوگا اور پہلے کلام میں متکلم کے اوپر ایک ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا کیونکہ متکلم ثبوت الف کا محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرے کلام میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام ثبوت حریت کا محل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے،

لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دونوں کلام لغو ہو جائیں گے کیونکہ کلام کے حقیقی معنی محال اور ناممکن ہیں لہذا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اور جب حقیقی حکم ثابت کرنا ناممکن اور محال ہے اس لحاظ سے یہ دونوں کلام لغو ہو جائیں گی اور نہ متکلم پر ہزار روپیہ لازم ہوگا اور نہ غلام آزاد ہوگا کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اعتبار سے۔

قولہ: وَلَا یَلْزَمُ عَلٰی هٰذَا اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِه الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی اس اصل پر کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم کے حق میں اس پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں،

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز تکلم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے تو ہر جگہ اس قاعدہ کو جاری ہونا چاہئے حالانکہ جو شخص اپنی بیوی سے یوں کہے "هٰذِه بِنْتِیْ" اور بیوی کا نسب خاوند کے علاوہ سے مشہور و معروف ہے تو خاوند کا یہ قول قواعدِ عربیہ اور نحوی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہونے کے باوجود جب "هٰذِه بِنْتِیْ" کے حقیقی معنی ناممکن ہیں تو مجازی معنی طلاق مراد ہونا ضروری تھا حالانکہ مجازاً طلاق مراد نہیں لیتے بلکہ کلام لغو قرار دیتے ہیں بیوی عمر میں چاہے اپنے خاوند سے چھوٹی ہو یا بڑی، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اصول کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ کلام مجاز پر محمول ہوتا اور بیوی مطلقہ ہو جاتی تو امام صاحب نے اس مسئلہ میں اپنے اصل اور قاعدہ کے خلاف بات کی ہے۔

قولہ: لِاَنَّ هٰذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ الخ

جواب: یہاں سے مصنفؒ اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی اصل پر یہ اعتراض اس لئے لازم نہیں آتا کہ "هٰذِه بِنْتِیْ" کا معنی اگر بالفرض صحیح بھی ہو جائے کہ نحوی ترکیب اور قواعدِ عربیہ کے اعتبار سے کلام صحیح ہو کہ کہنے والے کی بیٹی ہو جائے، لیکن بنت ہونے کا معنی نکاح کے منافی ہوگا، کیونکہ شرعاً بیٹی سے نکاح ہوتا ہی نہیں اور جب بنت ہونا نکاح کے منافی ہے تو طلاق کے بھی منافی ہوگا کیونکہ طلاق تب واقع ہو سکتی ہے جب نکاح ہوا ہو اور یہاں نکاح ہی سرے سے صحیح نہیں ہو سکتا، تو جب بنت اور طلاق کے معنی میں منافات ثابت ہوگئی تو دو منافی چیزوں میں مجاز اور استعارہ درست نہیں ہوتا اس لئے حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں "هٰذِه بِنْتِیْ" کے الفاظ اگرچہ صحیح ہیں لیکن بنت اور طلاق میں منافات ہیں اس لئے "هٰذِه بِنْتِیْ" سے مجازاً طلاق مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ جب حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان منافات واقع ہو جائے تو اس وقت مجازی معنی مراد لینا درست نہیں ہوتا۔

قولہ: بِخِلَافِ قَوْلِه هٰذَا ابْنِیْ الخ

اعتراض: یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو کہا "هٰذَا ابْنِیْ" تو حضرت امام ابوحنیفہؒ اس کلام کو مجاز پر محمول کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ غلام آزاد ہو جائے گا، حالانکہ غلام آزاد نہیں ہونا چاہئے کیونکہ شرعاً بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں بھی منافات ہے کیونکہ آدمی اپنے بیٹے کا مالک نہیں ہوتا تو بیٹا ہونا ملک کے حکم یعنی عتق کے بھی منافی ہوگا اور جن دو چیزوں میں منافات ہو تو ان میں استعارہ اور مجاز درست نہیں ہوتا لہٰذا "هٰذَا ابْنِیْ" کہہ کر غلام پر آزادی کا حکم نہیں لگنا چاہئے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ

کے نزدیک یہ کلام مجاز پر محمول ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

جواب: مصنفؒ نے "بِخِلَافِ قَوْلِهٖ هٰذَا اِبْنِیْ" سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں منافات نہیں ہے کیونکہ جب آدمی اپنے مملوک بیٹے کو خریدتا ہے تو اولا باپ اس کا مالک ہو جاتا ہے لیکن وہ ملک باقی نہیں رہتی بلکہ وہ بیٹا آزاد ہو جاتا ہے اور ملک زائل ہو جاتی ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمٍ مَحْرَمٍ عُتِقَ عَلَيْهِ" کہ جو شخص اپنے محرم رشتہ دار کا مالک ہو جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے لہٰذا جب بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں منافات نہیں ہے تو اس کے حکم یعنی عتق کے بھی منافی نہیں ہوگا تو جب بیٹا ہونے اور عتق کے درمیان منافات نہیں ہے تو ان دونوں کے درمیان استعارہ اور مجاز بھی جاری ہوگا لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "هٰذَا اِبْنِیْ" کہہ کر مجازی معنی "هٰذَا حُرٌّ" مراد لینا صحیح ہوگا۔

فَصْلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْاِسْتِعَارَةِ اِعْلَمْ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِیْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ مُطَّرِدَةٌ بِطَرِیْقَیْنِ اَحَدُهُمَا لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَیْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُکْمِ وَالثَّانِیْ لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَیْنَ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُکْمِ فَالْاَوَّلُ مِنْهُمَا یُوْجِبُ صِحَّةَ الْاِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرَفَیْنِ وَالثَّانِیْ یُوْجِبُ صِحَّتَهَا مِنْ اَحَدِ الطَّرَفَیْنِ وَهُوَ اِسْتِعَارَةُ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ مِثَالُ الْاَوَّلِ فِیْمَا اِذَا قَالَ اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَمَلَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهٗ ثُمَّ مَلَكَ النِّصْفَ الْاٰخَرَ لَمْ یُعْتَقْ اِذْ لَمْ یَجْتَمِعْ فِیْ مِلْکِهٖ کُلُّ الْعَبْدِ وَلَوْ قَالَ اِنِ اشْتَرَیْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰی نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرَی النِّصْفَ الْاٰخَرَ عُتِقَ النِّصْفُ الثَّانِیْ وَلَوْ عَنٰی بِالْمِلْكِ الشِّرَآءَ اَوْ بِالشِّرَآءِ الْمِلْكَ صَحَّتْ نِیَّتُهٗ بِطَرِیْقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ الشِّرَآءَ عِلَّةُ الْمِلْكِ وَ الْمِلْكُ حُکْمُهٗ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بَیْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ مِنَ الطَّرَفَیْنِ اِلَّا اَنَّهٗ فِیْمَا یَکُوْنُ تَخْفِیْفًا فِیْ حَقِّهٖ لَا یُصَدَّقُ فِیْ حَقِّ الْقَضَآءِ خَاصَّةً لِمَعْنَی التُّهْمَةِ لَا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ وَمِثَالُ الثَّانِیْ اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهٖ حَرَّرْتُكِ وَنَوٰی بِهِ الطَّلَاقَ یَصِحُّ لِاَنَّ التَّحْرِیْرَ بِحَقِیْقَتِهٖ یُوْجِبُ زَوَالَ مِلْكِ الْبُضْعِ بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَکَانَ سَبَبًا مَحْضًا لِزَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ اَنْ یُّسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِیْ هُوَ مُزِیْلٌ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ

ترجمہ: یہ فصل استعارہ کے طریقہ کی تعریف میں ہے، تو جان لے کہ استعارہ احکام شرع میں جاری ہوتا ہے دو طریقوں کے ساتھ، ان دونوں میں سے پہلا طریقہ علت اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے اور دوسرا طریقہ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، پس ان دو طریقوں میں سے پہلا طریقہ استعارہ کے صحیح ہونے کو طرفین سے ثابت کرتا ہے اور دوسرا طریقہ اس کی صحت کو احد الطرفین سے ثابت کرتا ہے اور وہ ایک طرف اصل کا استعارہ ہے فرع کیلئے، اور پہلے طریقہ کی مثال کہ جب کوئی آدمی کہے کہ اگر میں غلام کا مالک ہو گیا تو وہ آزاد ہے پس وہ آدھے غلام کا مالک ہو گیا پھر اس کو بیچ دیا پھر دوسرے آدھے کا مالک ہو گیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا اس لئے پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا،

اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے پس اس نے آدھے غلام کو خریدا اور اس آدھے کو بیچ دیا پھر دوسرے آدھے کو خریدا تو دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا اور اگر کہنے والے نے ملک سے شراء مراد لیا یا شراء سے ملک مراد لیا تو اس کی نیت بطریق مجاز صحیح ہوگی کیونکہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے لہٰذا علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے استعارہ عام ہو گیا ہے، مگر جس صورت میں قائل کے حق میں تخفیف یعنی فائدہ ہو تہمت کی وجہ سے خاص طور پر قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ صحیح نہ ہونے کی وجہ سے،

اور دوسرے طریقہ کی مثال کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو یہ نیت صحیح ہوگی اس لئے کہ لفظ تحریر اپنی حقیقت کے اعتبار سے زوالِ ملک رقبہ کے واسطے سے زوالِ ملک بضعہ کو ثابت کرتا ہے، پس لفظ تحریر زوالِ ملک متعہ کیلئے سبب محض ہوگا پس یہ بات جائز ہے کہ آزاد کرنے کے لفظ کو مستعار لیا جائے اس طلاق سے کہ جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے استعارہ کے دو علاقے بیان فرمائے ہیں (۱) علاقہ علیت یعنی علت اور حکم کا علاقہ، (۲) علاقہ سببیت یعنی سبب اور حکم کا علاقہ، اور اس کے بعد دونوں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: فَصْلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْاِسْتِعَارَةِ الخ

استعارہ کی تعریف

پہلی فصل میں مصنفؒ نے حقیقت اور مجاز اور ان کی اقسام وغیرہ کو بیان فرمایا تھا اب اس فصل میں حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت اور علاقے کو بیان فرما رہے ہیں اور اس فصل میں استعارہ کے طریقہ کی تعریف کو بیان کیا جائے گا، اہل اصول کے نزدیک مجاز اور استعارہ میں کوئی فرق نہیں استعارہ اور مجاز دونوں مترادف ہیں کیونکہ کسی علاقہ اور مناسبت کی وجہ سے لفظ غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو تو اس کو اصطلاح اصول میں مجاز بھی کہا جاتا ہے اور استعارہ بھی،

البتہ اہل علم بیان نے مجاز اور استعارہ میں فرق بیان کیا ہے کہ اگر لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی میں استعمال کیا جائے علاقہ تشبیہ کی وجہ سے تو اس کو استعارہ کہتے ہیں اور اگر لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی میں استعمال کیا جائے بغیر علاقہ تشبیہ کے تو اس کو مجاز کہتے ہیں ان کی مزید تفصیل وہاں معلوم ہو جائے گی۔

قولہ: اِعْلَمْ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِیْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ الخ

احکام شرع میں استعارہ کا دو طریقوں پر رائج ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شریعت کے احکام میں استعارہ اور مجاز دو طریقوں سے جاری ہوتا ہے،

(۱) علاقہ علیت (۲) علاقہ سببیت

(۱) علاقہ علیت : کہ استعارہ علت اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے ہو کہ علت بول کر حکم مراد لینا اور حکم بول کر علت مراد لینا دونوں جائز ہوں، اور یہ دونوں طرف سے استعارہ کے صحیح ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ حکم بول کر علت مراد لینا بھی صحیح ہے اور علت بول کر حکم مراد لینا بھی صحیح ہے اور یہ استعارۃ الاصل للفرع اور استعارۃ الفرع للاصل کہلاتا ہے۔

(۲) علاقہ سببیت : کہ استعارہ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے ہو اور یہ ایک طرف سے استعارہ کے صحیح ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ سبب بول کر حکم مراد لیا جائے لیکن حکم بول کر سبب مراد لینا صحیح نہ ہو اور یہ استعارۃ الاصل للفرع یعنی سبب بول کر حکم مراد لینا تو جائز ہوتا ہے لیکن استعارۃ الفرع للاصل کہ حکم بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہوتا۔

فائدہ: یہاں پر چند چیزوں کی تعریف کا جاننا ضروری ہے۔

علاقہ: حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان جو تعلق ہو اس کو علاقہ کہتے ہیں۔

علت : علت اس چیز کو کہا جاتا ہے کہ جو بغیر کسی واسطے کے حکم کو خود بخود ثابت کرے اور جس چیز کو ثابت کرے اسکو حکم اور معلول کہتے ہیں۔

سبب : اس چیز کو کہتے ہیں کہ جو حکم کو ثابت کرے کسی واسطہ سے، اور جس کے واسطہ سے ثابت کرے اس کو مسبب کہتے ہیں، سبب اور علت میں فرق یہ ہے کہ سبب وہ ہوتا کہ جو حکم تک پہنچائے لیکن اس کو حکم کیلئے وضع نہیں کیا جاتا اس لئے حکم اس کے ساتھ لازم نہیں ہوگا، لیکن علت کو حکم کیلئے وضع کیا جاتا ہے اس لئے علت کے ساتھ حکم لازم ہوگا۔

استعارہ: کسی لفظ کا حقیقی معنی مراد لینے کی بجائے مجازی معنی مراد لینے کو استعارہ کہتے ہیں۔

قولہ: مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيمَا اِذَا قَالَ اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ الخ

علاقہ علیت کی بنا پر استعارہ کے جواز کی مثال

یہاں سے مصنفؒ علاقہ علیت کی بنا پر استعارہ کے جائز ہونے کی مثال ذکر کر رہے ہیں، اگر کسی آدمی نے یوں کہا ''اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ'' اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے، پھر وہ آدھے غلام کا مالک ہو گیا پھر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے نصف کا مالک ہو گیا تو وہ نصف غلام آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ وہ پورے غلام کا مالک نہیں ہوا کیونکہ عرف میں کسی شئ پر ملک متحقق ہونے کیلئے اس کے تمام

اجزاء کا مِلک میں جمع ہونا شرط ہے لہٰذا اگر کوئی شخص کسی چیز کا متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا مالک ہوا تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ اس چیز کا مالک ہے چنانچہ پورا غلام اس کی مِلک میں جمع نہیں ہوا اس لئے مِلک نہ پائے جانے کی وجہ سے نصف آخر آزاد نہ ہوگا،

اور اگر کہنے والے نے یوں کہا "اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ" اگر میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے، اس نے آدھے غلام کو خریدا پھر اس کو فروخت کر دیا پھر نصف آخر کو خریدا تو وہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا کیونکہ پورے غلام کا خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر ہی خریدا ہے لہٰذا اس کے پاس جو آدھا غلام ہے وہ آزاد ہو جائے گا۔

قوله: وَلَوْ عَنٰى بِالْمِلْكِ الشِّرَآءَ اَوْ بِالشِّرَآءِ الْمِلْكَ الخ

مثال کا اصول پر انطباق

یہاں سے مصنفؒ اس مثال کو اصول پر منطبق کر رہے ہیں کہ مذکورہ مثال میں اگر حالف اور قائل نے ملک سے شراء کا ارادہ کیا یا شراء سے ملک کا ارادہ کیا تو اس کی نیت بطریق استعارہ اور مجاز کے درست ہوگی اس لئے کہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے، علت اور حکم کے درمیان طرفین سے استعارہ جائز ہوتا ہے اگر کہنے والا "اِشْتَرَيْتُ" کہہ کر ملک مراد لے تو یہ بھی صحیح ہے کہ اس نے علت بول کر حکم مراد لیا ہے اور اگر "مَلَكْتُ" کہہ کر "اِشْتَرَيْتُ" مراد لے تو بطریق استعارہ یہ بھی صحیح ہے کہ اس نے حکم بول کر علت مراد لی ہے لہٰذا علت اور حکم کے درمیان استعارہ دونوں طرفوں سے عام ہوگا۔

قوله: اِلَّا اَنَّهٗ فِيْمَا يَكُوْنُ تَخْفِيْفًا فِيْ حَقِّهٖ الخ

شراء بول کر ملک مراد لینے میں قضاءً تصدیق نہ کرنا

اگر مذکورہ مثال میں قائل اور حالف نے شراء بول کر ملک مراد لیا تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ دیانۃً تصدیق کیلئے استعارہ کا صحیح ہونا ہی کافی ہے اور یہاں استعارہ طرفین سے صحیح ہے،

لیکن اس صورت میں قائل کا فائدہ ہے کہ غلام نصف آخر بھی آزاد نہ ہو تو قضاءً اسکی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ تصدیق کیلئے صحت استعارہ کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ حالف اپنے لئے تخفیف اور فائدہ نہ کر رہا ہو اس صورت میں حالف اپنے لئے تخفیف کر رہا ہے کہ شراء بول کر ملک کی نیت کر لی تو غلام کا کوئی حصہ بھی آزاد نہ ہوگا اور اس میں قائل کا فائدہ ہے اور فائدہ کی وجہ سے قائل اپنی نیت میں متہم ہے تو اس تہمت کی وجہ سے قاضی قائل کی اس نیت کی تصدیق نہیں کرے گا، اس لئے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں، بلکہ استعارہ تو صحیح ہے کہ شراء بول کر ملک مراد لینا۔

قوله: وَمِثَالُ الثَّانِيْ اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهٖ حَرَّرْتُكِ الخ

علاقہ سببیت کی بنا پر استعارہ کے جواز کی مثال

یہاں سے مصنفؒ استعارہ کا دوسرا طریقہ جس میں اصل یعنی سبب کا استعارہ فرع یعنی حکم کیلئے ہوتا ہے لیکن حکم کا استعارہ سبب کیلئے صحیح نہیں ہوتا اس کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا "حَــرَّرْتُكِ" اور اس سے طلاق مراد لی تو طلاق مراد لینا صحیح ہے کیونکہ تحریر اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک رقبہ کے زوال کے واسطے ملک متعہ کے زوال کو ثابت کرتا ہے لہٰذا لفظ تحریر، زوال ملک متعہ کا سبب ہے اور سبب بول کر مجاز اً مسبب اور حکم مراد لینا جائز ہے،

لیکن اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا "طَــلَّــقْتُكِ" اور اس نے طلاق بول کر تحریر مراد لی تو یہ صحیح نہیں کیونکہ طلاق مسبب اور حکم ہے اور تحریر سبب ہے اور علاقہ سببیت میں فرع کا استعارہ اصل کیلئے صحیح نہیں ہوتا لہٰذا مسبب اور حکم بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں۔

وَلَا يُـقَـالُ لَـوْ جُـعِـلَ مَـجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجَبَ اَنْ يَكُوْنَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهٖ رَجْعِيًّا كَصَرِيْحِ الطَّلَاقِ لِاَنَّا نَـقُـوْلُ لَا نَجْعَلُهٗ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الْمُزِيْلِ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ وَذَالِكَ فِي الْبَائِنِ اِذِ الرَّجْعِيُّ لَا يُزِيْلُ مِلْكَ الْـمُـتْـعَةِ عِـنْـدَنَا وَلَوْ قَالَ لِاَمَتِهٖ طَلَّقْتُكِ وَنَوٰى بِهِ التَّحْرِيْرَ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الْاَصْلَ جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ بِهِ الْفَرْعُ وَاَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَّثْبُتَ بِهِ الْاَصْلُ وَعَلٰى هٰذَا نَقُوْلُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ لِاَنَّ الْهِبَةَ بِـحَـقِـيْقَتِهَا تُوْجِبُ مِلْكَ الرَّقَبَةِ وَمِلْكُ الـرَّقَبَةِ يُـوْجِبُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ فِي الْاِمَآءِ فَكَانَتِ الْهِبَةُ سَبَبًا مَحْضًا لِثُبُـوْتِ الْـمِـلْكِ الْـمُـتْـعَةِ فَـجَـازَ اَنْ يُّسْـتَـعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذَالِكَ لَفْظُ التَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ وَلَا يَنْعَكِسُ حَتّٰى لَا يَـنْـعَـقِدُ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ ثُمَّ فِيْ كُلِّ مَوْضَعٍ يَكُوْنُ الْمَحَلُّ مُتَعَيَّنًا لِنَوْعٍ مِّنَ الْمَجَازِ لَا يُحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى الـنِّيَّةِ لَا يُـقَـالُ وَلَـمَّا كَانَ اِمْكَانُ الْحَقِيْقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ فِيْ صُـوْرَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهِبَةِ مَـعَ اَنَّ تَـمْلِيْكَ الْحُرَّةِ بِالْبَيْعِ وَالْهِبَةِ مَحَالٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ ذَالِكَ مُمْكِنٌ فِي الْجُمْلَةِ بِاَنِ ارْتَدَّتْ وَلَحِقَتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سُبِيَتْ وَصَارَ هٰذَا نَظِيْرَ مَسِّ السَّمَآءِ وَاَخَوَاتِهٖ

ترجمہ: اور یہ نہ کہا جائے کہ اگر لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز قرار دیا گیا ہے تو ضروری ہے کہ اس کے ساتھ واقع ہونے والی طلاق رجعی ہو جیسا کہ صریح لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے، اس لئے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ ہم لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز نہیں بناتے بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو ملک متعہ کو زائل کرنے والا ہے اور ملک متعہ کا زوال طلاق بائن میں ہوتا ہے اس لئے کہ طلاق رجعی ہمارے نزدیک ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی،

اور اگر آقا نے اپنی باندی سے "طَلَّقْتُكِ" کہا اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ اصل جائز ہے کہ اس سے فرع ثابت ہو، اور بہر حال جو فرع ہے سو جائز نہیں کہ اس سے اصل ثابت ہو،

اور اسی اصول پر ہم کہتے ہیں کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے لفظ ہبہ، تملیک اور بیع کے ساتھ اس لئے کہ لفظ ہبہ اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے

ثابت کرتا ہے ملک رقبہ کو اور ملک رقبہ ثابت کرتا باندیوں میں ملک متعہ کو پس لفظ ہبہ ملک متعہ کے ثبوت کیلئے سبب محض ہوا تو جائز ہے کہ لفظ ہبہ کو مستعار لیا جائے نکاح سے، اور اسی طرح لفظ تملیک اور بیع ہے اور اس کے برعکس نہیں ہوگا یہاں تک کہ بیع اور ہبہ لفظ نکاح سے منعقد نہیں ہوں گے، پھر ہر اس جگہ میں جہاں محل، مجاز کی کسی قسم کیلئے متعین ہو تو اس جگہ میں معنی مجازی کیلئے نیت کی ضرورت نہیں ہوگی، اعتراض کے طور پر نہ کہا جائے کہ جب صاحبینؒ کے نزدیک مجاز صحیح ہونے کیلئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو مجاز کی طرف کیسے رجوع کیا جائے گا لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح کی صورت میں باوجود یہ کہ بیع اور ہبہ کے ذریعہ آزاد عورت کا مالک بننا محال ہے، اس لئے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ ہبہ کے ساتھ آزاد عورت کا مالک کسی نہ کسی درجہ میں ممکن ہے اس طرح کہ وہ آزاد عورت مرتد ہو جائے اور دارالحرب میں چلی جائے پھر قید کر کے لائی جائے اور آزاد عورت کا ہبہ کے ساتھ مالک بننا یہ آسمان کو چھونے اور اس جیسے دوسرے مسئلوں کی نظیر بن گیا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے ایک اعتراض اور اس کا جواب دیا ہے، اور اس کے بعد علاقہ سببیت کی بنا پر استعارہ کے جائز ہونے کی دوسری مثال پھر اس اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے اور پھر آخر میں معنی مجازی کی تعیین کی ایک صورت اور صاحبینؒ پر ہونے والے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔

تشریح: قولہ: وَلَا یُقَالُ لَوْ جُعِلَ مجازًا عن الطَّلَاقِ الخ

اعتراض: یہاں سے صاحبِ کتاب نے احناف پر ہونے والے ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کیا ہے، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ لفظ "حَــرَّرْتُكِ" کو آپ نے طلاق سے مجاز اور مستعار قرار دیا ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور جو حکم حقیقت کا ہوتا ہے وہی حکم مجاز کا بھی ہونا چاہئے اور یہاں حقیقت لفظ طلاق ہے اور لفظ "حَــرَّرْتُكِ" اس سے مجاز ہے اور صریح لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور لفظ تحریر چونکہ اس کی جگہ بولا جاتا ہے لہٰذا اس سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے حالانکہ تم احناف کہتے ہو لفظ "حَرَّرْتُكِ" سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ہم احناف لفظ "حرَّرْتك" کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیتے بلکہ ہم اس کو مجاز بناتے ہیں اس چیز سے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہو اور ملک متعہ کو طلاق بائن زائل کرتی ہے، طلاق رجعی ہمارے نزدیک ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی اور جب ہم نے لفظ "حَــرَّرْتُكِ" کو مزیلِ ملکِ متعہ سے مجاز اور مستعار قرار دیا ہے اور مزیل ملک متعہ طلاق بائن ہے نہ کہ رجعی، لہٰذا لفظ تحریر سے طلاق بائن واقع ہوگی نہ کہ طلاق رجعی۔

قولہ: ولو قال لامتہ طلّقتكِ الخ

علاقہ سببیت کی بنا پر استعارہ کے جواز کی مثالِ ثانی

یہاں سے مصنف مجاز کے طریق ثانی یعنی علاقہ سببیت کی بنا پر استعارہ کے جواز کی دوسری مثال بیان فرمارہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے "طَلَّقْتُكِ" کہا اور اس سے اس نے آزاد کرنے کی نیت کر لی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی اور اس سے باندی آزاد نہیں ہوگی کیونکہ طلاق حکم ہے اور تحریر اس کا سبب ہے اور یہ بات گزر چکی ہے کہ حکم یعنی طلاق بول کر سبب یعنی آزادی مراد لینا صحیح نہیں ہوتا کیونکہ سبب اور حکم کے درمیان استعارہ صرف ایک طرف سے ہوتا ہے لہٰذا سبب بول کر حکم اور مسبب مراد لینا تو صحیح ہے لیکن دوسری طرف سے استعارہ جائز نہیں کہ مسبب اور حکم بول کر سبب مراد لیا جائے لہٰذا اطلاق بول کر آزادی مراد لی تو اس سے باندی آزاد نہیں ہوگی کیونکہ اصل یعنی سبب کے ساتھ فرع یعنی حکم تو ثابت ہوتا ہے لیکن فرع کے ساتھ اصل ثابت نہیں ہوتا چنانچہ طلاق فرع ہے اس کے ساتھ اصل یعنی آزادی کا ثابت ہونا جائز نہیں۔

قوله: وَعَلٰى هٰذَا نَقُوْلُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهِبَةِ الخ

مجاز کے طریق ثانی پر متفرع ہونے والا ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف نے صحت مجاز کے طریق ثانی پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ سبب بول کر حکم مراد لینا تو صحیح ہوتا ہے لیکن حکم بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہوتا، اس اصول کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ لفظ ہبہ، تملیک اور بیع کے ساتھ نکاح منعقد ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کسی عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں کسی شخص سے کہا "وَهَبْتُ نَفْسِيْ لَكَ" اور اس شخص نے "قَبِلْتُ" کہا تو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اسی طرح ایک عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں کہا "مَلَّكْتُ نَفْسِيْ لَكَ" یا کہا "بِعْتُ نَفْسِيْ لَكَ" اور مرد نے آگے سے "قَبِلْتُ" کہا تو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ ہبہ، تملیک اور بیع یہ سبب ہیں اور نکاح مسبب اور حکم ہے اور سبب بول کر حکم مراد لینا صحیح ہے چنانچہ لفظ ہبہ اور لفظ تملیک اور لفظ بیع سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ یہ تینوں لفظ ملک متعہ کے سبب ہیں وہ اس طرح کہ اگر کوئی مرد اپنی باندی کسی شخص کو ہبہ کر دے تو ہبہ سے دوسرا شخص اس باندی کی رقبہ کا مالک ہو جائے گا اور ملک رقبہ کے واسطہ سے وہ شخص اس کی ملک متعہ کا بھی مالک ہو جائے گا تو لفظ ہبہ ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ کا سبب ہوا اور نکاح میں بھی ملک متعہ ثابت ہوتا ہے لہٰذا ہبہ نکاح کا یعنی ملک متعہ کا سبب ہوا لہٰذا ہبہ بول کو نکاح مراد لینا صحیح ہے،

اسی طرح لفظ تملیک اور لفظ بیع نکاح کیلئے سبب محض ہیں وہ اس طرح کہ اگر کوئی آدمی کسی شخص کو باندی کا مالک بنائے یا اس پر باندی بیچ دے تو دوسرا آدمی اس باندی کے رقبہ کا مالک ہو جائے گا اور رقبہ کے واسطے سے وہ ملک متعہ کا بھی مالک ہو جائے گا لہٰذا تملیک اور بیع بھی نکاح کا سبب ہوا لہٰذا تملیک اور بیع بول کر نکاح مراد لینا صحیح ہوگا،

لیکن اس کے برعکس صحیح نہیں ہوگا، کہ حکم بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہوگا یعنی لفظ نکاح بول کر بیع اور ہبہ مراد لینا جائز نہیں ہوگا اس طرح کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ میں نے اپنی باندی تیرے نکاح میں دیدی تو اس سے بیع یا ہبہ مراد لے تو بیع اور ہبہ ثابت نہیں ہوگا۔

قوله: ثُمَّ فِيْ كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُوْنُ الْمَحَلُّ مُتَعَيِّنًا الخ

معنی مجازی کی تعیین کی صورت

یہاں سے مصنفؒ نے معنی مجازی کی تعیین کی صورت بیان کی ہے کہ بعض اوقات ایک جگہ ایک ہی معنی مجازی کیلئے متعین ہوتی ہے اور وہاں پر کوئی دوسرا معنی صادق نہیں آسکتا تو وہاں معنی مجازی کیلئے متکلم کی نیت کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ وہاں پر متکلم کی نیت کے بغیر ہی معنی مجازی مراد ہوگا جیسے کسی شخص نے آزاد عورت سے کہا "مَلِّکِیْنِیْ نَفْسَكِ" کہ تو مجھے اپنی ذات کا مالک بنادے، عورت نے جواباً کہا "مَلَّکْتُكَ" میں نے تجھے مالک بنادیا، تو نکاح منعقد ہوجائے گا اور نیت کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ یہاں پر حقیقی معنی صادق نہیں آسکتا کیونکہ آزاد عورت اپنے آپ کو کسی کی ملکیت میں نہیں دے سکتی اس لئے مالک بنانے کا مجازی معنی نکاح ہی متعین ہے، اور نیت کی ضرورت اس لئے نہیں ہوگی کیونکہ نیت کی جاتی ہے دو محتمل چیزوں میں سے ایک کو متعین کرنے کیلئے اور یہاں مجازی معنی متعین ہے اس لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوگی۔

قولہ: لَایُقَالُ وَلَمَّا کَانَ اِمْکَانُ الْحَقِیْقَةِ الخ

صاحبینؒ کے مذہب پر اعتراض

یہاں سے مصنفؒ صاحبینؒ کے مذہب پر وارد ہونے والا ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ پہلے کہا گیا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کیلئے شرط ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو، لیکن کسی عارض اور مانع کی وجہ سے حقیقت پر عمل کرنا ممتنع ہوگیا ہو تو پھر مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا، اگر حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہی نہ ہو بلکہ محال ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک کلام لغو ہوجائے گا اور معنی مجازی کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لیکن آزاد عورت کے حق میں بیع اور ہبہ کے حقیقی معنی محال ہیں کہ آزاد عورت کا مالک بننا یا اس کو فروخت کرنا یا ہبہ کرنا ممکن ہی نہیں، لہٰذا مجازی معنی مراد نہیں ہونا چاہئے تھا اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو ہونا چاہئے تھا حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس سے مجازی معنی نکاح مراد ہوسکتا ہے۔

جواب: مصنفؒ "لِاَنَّا نَقُوْلُ الخ" سے جواب دے رہے ہیں کہ صاحبینؒ کے نزدیک کسی لفظ کا مجازی معنی مراد لینا وہاں بھی جائز ہوتا ہے جہاں اس لفظ کا حقیقی معنی مراد لینا فی الجملہ ممکن ہو یعنی کسی نہ کسی صورت میں مراد لینا ممکن ہو اور یہاں بیع کا حقیقی معنی یعنی حرۃ کی بیع فی الجملہ ممکن ہے وہ اس طرح کہ العیاذ باللہ وہ حرۃ مرتدہ ہوجائے اور دار الحرب میں چلی جائے پھر مسلمانوں اور کفار کے مابین لڑائی ہو اور وہ آزاد عورت قیدی بن کر باندی ہوجائے اب اس صورت میں اس کی بیع اور ہبہ اور تملیک ہوسکتی ہے۔

قولہ: وَصَارَ هٰذَا نَظِیْرَ مَسِّ السَّمَآءِ الخ

وجوب کفارہ کیلئے قسم کا فی الجملہ ممکن ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کیلئے معنی حقیقی کا فی الجملہ ممکن ہونا آسمان کو چھونے اور اس جیسے دوسرے مسئلوں کی طرح ہو گیا، کہ قسم کا کفارہ واجب ہونے کیلئے قسم کا فی الجملہ ممکن ہونا کافی ہے، کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے "واللہ لامسّ السّماء" کہ اللہ کی قسم میں ضرور آسمان کو چھوؤں گا یہ قسم فی الجملہ ممکن ہے کہ کرامت کے طور پر آسمان کو چھولے،

اور اس مسئلہ کے اخوات جیسے کوئی شخص قسم کھائے "واللہ لاقلبنّ ھذا الحجر ذھبًا" کہ میں اس پتھر کو ضرور بالضرور سونے میں تبدیل کروں گا، یا اسی طرح قسم کھائے "واللہ لاطیرنّ فی السّماء" کہ اللہ کی قسم میں ضرور بالضرور آسمان پر اڑوں گا اب پتھر کو سونے سے بدلنا اور ہوا میں اڑنا کرامت کے ذریعہ ممکن ہے لیکن جب یہ کام کرنے سے عاجز ہوگا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا لہٰذا قسم کا کفارہ اس پر واجب ہوگا، لہٰذا وجوب کفارہ کیلئے جس طرح قسم کا فی الجملہ ممکن ہونا کافی ہے اسی طرح صاحبینؒ کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کیلئے معنی حقیقی کا فی الجملہ ممکن ہونا کافی ہے۔

فَصْلٌ فی الصّریح والکنایۃ الصّریح لفظٌ یَکُوْنُ المُراد بہ ظاھرًا کقولہ بعْتُ واشْتریْتُ وامْثالہ وَحُکْمُہٗ انّہٗ یُوْجِبُ ثُبُوْت مَعْنَاہُ بایِّ طریْقٍ کان من اخْبارٍ او نعْتٍ اوْ ندآءٍ وَمن حُکْمِہٖ انّہٗ یسْتغْنِیْ عنِ النّیّۃِ وعلی ھذا قُلْنا اذاقال لامرأتہ انت طالِقٌ او طلّقْتُکِ او یا طالِقُ یقعُ الطّلاقُ نوی بِہِ الطّلاق او لم ینْو وکذا لو قال لعبْدہ انت حُرٌّ او حرّرْتُک او یا حُرُّ وعلی ھذا قُلْنا انّ التّیمُّم یُفیْدُ الطّھارۃ لِانّ قولہٗ تعالی "ولٰکن یُرید لیطھّرکُم" صریحٌ فی حُصُوْل الطّھارۃِ بہ وللشّافعیِّ فِیْہِ قولانِ احدُھما انّہٗ طھارۃٌ ضرُوْریّۃٌ والاٰخر انّہٗ لیس بطھارۃٍ بلْ ھُوَساتِرٌ لِلْحدثِ وعلی ھذا یخرُجُ المسائِلُ علی مذْھبیْن من جوازہ قبل الْوقت واداء الفرضین بتیمُّمٍ وّاحدٍ وامامۃُ المتیمّم لِلْمتوضّئین وجوازُہٗ بدون خوف تلف النّفس او العُضْو بالوضُوء وجوازُہٗ للعیْد والجنازۃ وجوازُہٗ بنیّۃِ الطّھارۃ

ترجمہ: فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو جیسے کہنے والے کا قول "بعْتُ واشْتریْتُ" اور اس جیسے دوسرے الفاظ، صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثابت ہونے کو واجب کرتا ہے خواہ وہ صریح جس طریقہ سے بھی ہو خواہ اخبار کے طریقہ پر یا صفت یا نداء کے طریقہ پر ہو، اور اس کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے اور اسی پر ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالِقٌ" یا "طلّقْتُکِ" یا یہ کہا "یا طالِقُ" تو طلاق واقع ہو جائے گی خواہ خاوند نے اس سے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، اور اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا "انت حُرٌّ" یا "حرّرْتُک" یا یہ کہا "یا حُرُّ"

اور صریح کے اسی حکم کی بنا پر ہم نے کہا بیشک تیمم کامل طہارت کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "ولٰکن یُرِیْدُ لِیُطھّرکُم"

کہ اللہ تعالیٰ تمہیں پاک کرنا چاہتے ہیں، کہ تیمم کے ذریعہ طہارت کے حاصل ہونے میں صریح ہے، اور حضرت امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ تیمم طہارت نہیں ہے بلکہ حدث کو چھپانے والا ہے،

اور اسی اختلاف پر مسائل کی تخریج کی جائے گی دونوں مذہبوں پر، یعنی وقت سے پہلے تیمم کا جائز ہونا اور دو فرضوں کو ایک تیمم سے ادا کرنا اور تیمم کرنے والے کا امامت کرانا وضو کرنے والوں کی، اور تیمم کا جائز ہونا وضو سے نفس یا عضو کے تلف کے خوف کے بغیر، اور تیمم کا جائز ہونا عید اور جنازہ کی نماز کیلئے اور تیمم کا جائز ہونا طہارت کی نیت سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے صریح کی تعریف اور حکم اور صریح کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر صریح کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کر کے احناف اور شوافع کا اختلاف نقل کیا ہے پھر اسی اختلاف پر مسائل کی تخریج کی ہے۔

تشریح: قولہ: فَصلٌ فِی الصَّرِیحِ وَالْکِنَایَةِ اَلصَّرِیحُ لَفظٌ یَّکُوْنُ الْمُرَادُ بِہٖ ظَاھِرًا الخ

صریح کی تعریف: صریح وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد ظاہر ہو یعنی صریح وہ لفظ ہے کہ جو اپنے معنی اور مفہوم پر دلالت کرنے میں ظاہر ہو کہ لفظ بولتے ہی متکلم کی مراد معلوم ہو جائے اس کیلئے کسی قرینہ کی ضرورت نہ ہو جیسے کوئی آدمی کہے "بِعْتُ" میں نے بیچا "اِشْتَرَیْتُ" میں نے خریدا اور اس جیسے دوسرے الفاظ "حَرَّرْتُكَ" کہ میں نے تجھے آزاد کیا اور صریح حقیقت بھی ہو سکتا ہے جیسے مذکورہ مثالوں میں اور صریح مجاز بھی ہو سکتا ہے جیسے مجاز متعارف "وَاللّٰہِ لا اٰکُلُ مِنْ ھٰذِہِ الشَّجَرَةِ" کہ اللہ کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا، یہاں مجاز صریح ہے کہ مراد درخت کا پھل نہیں کھاؤں گا۔

قولہ: وَحُکْمُہٗ اَنَّہٗ یُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَعْنَاہُ الخ

صریح کا حکم: یہاں سے مصنفؒ نے صریح کے دو حکم بیان کئے ہیں پہلا حکم یہ ہے کہ متکلم لفظ صریح کا تکلم کسی بھی طریقہ سے کرے تو اس لفظ پر حکم مرتب ہو جاتا ہے اور جو معنی لفظ سے صراحتاً سمجھ میں آ رہا ہو اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، متکلم لفظ صریح کا تکلم خواہ اخبار کے طریقہ پر کرے جیسے "طَلَّقْتُكِ" خواہ نعت کے طریقہ پر جیسے "اَنْتِ طَالِقٌ" خواہ نداء کے طریقہ پر تکلم کرے جیسے "یَا طَالِقُ"

صریح کا دوسرا حکم یہ ہے کہ وہ نیت کا محتاج نہیں ہوتا کہ لفظ صریح پر حکم مرتب ہو جاتا ہے خواہ متکلم نے حکم کے واقع کرنے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، اور صریح چونکہ ظاہر المعنی اور ظاہر المراد ہوتا ہے اور نیت کا محتاج نہیں ہوتا اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے بصورت نعت "انت طالق" کہا یا بصورت خبر "طَلَّقْتُكِ" کہا یا بصورت نداء "یَا طَالِقُ" کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ الفاظ صریح ہونے کی وجہ سے نیت کے محتاج نہیں ہوتے، اسی طرح اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "اَنْتَ حُرٌّ" یا "حَرَّرْتُكَ" کہا یا "یَا حُرُّ" کہا تو غلام آزاد ہو جائے گا خواہ آقا نے غلام آزاد کرنے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ یہ الفاظ صریح ہونے کی وجہ سے نیت کے محتاج نہیں ہوتے۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّيَمُّمَ يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ الخ

صریح کے اصول پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف نے صریح کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کر کے احناف اور شوافع کا اختلاف بیان کیا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ اس بات میں تو اتفاق ہے کہ پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کر کے نماز پڑھنے سے نماز ہو جاتی ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ آلہ تیمم یعنی مٹی، آلہ وضو یعنی پانی کا خلیفہ ہے یا تیمم وضو کا خلیفہ ہے۔

احناف کا مذہب: یہ ہے کہ آلہ تیمم یعنی مٹی، آلہ وضو یعنی پانی کا خلیفہ ہے اور طہارت حاصل کرنے میں دونوں برابر ہیں کہ جس طرح وضو سے طہارت اصلیہ حاصل ہوتی ہے اسی طرح تیمم سے بھی طہارت اصلیہ حاصل ہوتی ہے اور تیمم طہارت مطلقہ کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا ہے "وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" کہ اللہ تعالیٰ اس تیمم کی وجہ سے تم کو پاک کرنا چاہتے ہیں، اس آیت میں لفظ "لِيُطَهِّرَكُمْ" صریح ہے اور کلام میں خبر بن رہا ہے اور تیمم کے ذریعے طہارت حاصل کرنے میں صریح ہے اور تطہیر کا لفظ نجاست زائل کرنے اور طہارت ثابت کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تیمم بھی پانی پر قدرت کے نہ ہونے کے وقت طہارت کا اس طرح فائدہ دیتا ہے جس طرح وضو طہارت کا فائدہ دیتا ہے اور جس طرح وضو کے ساتھ طہارت کاملہ حاصل ہوتی ہے اسی طرح تیمم کے ساتھ بھی طہارت کاملہ حاصل ہوگی۔

حضرت امام شافعیؒ کے دو اقوال: تیمم طہارت مطلقہ ہے یا طہارت ضروریہ، حضرت امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اوّل: یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ نہیں بلکہ طہارت ضروریہ ہے اور طہارت ضروریہ کا مطلب یہ ہے کہ کچھ وقت کیلئے بوقت ضرورت ہو، اور تیمم کو اللہ تعالیٰ نے ایک ضرورت کی بنا پر مشروع کیا ہے اور وہ ادائے فرض کی ضرورت ہے چنانچہ ایک فرض کو ادا کرنے کے بعد تیمم ٹوٹ جائے گا کیونکہ جب ضرورت ختم ہوگئی تو طہارت بھی ختم ہو جائے گی تو دوسری نماز کیلئے الگ تیمم کرنا ہوگا۔

قول ثانی: یہ ہے کہ تیمم ساتر الحدث ہے رافع الحدث نہیں ہے، یعنی تیمم کچھ دیر کیلئے حدث کو چھپاتا ہے جس کی وجہ سے نماز ادا کرنے سے ادا ہو جاتی ہے لہٰذا جب وقتی طور پر تیمم حدث کو چھپانے والا ہے تو تیمم مطلق طہارت کا فائدہ نہیں دیگا۔

حضرت امام شافعیؒ دلیل یہ دیتے ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ کا فائدہ نہیں دیتا اس لئے کہ متیمم اگر دوران نماز پانی دیکھ لے یا پانی کے استعمال کرنے پر قادر ہو جائے تو اس کا تیمم ختم ہو جائے گا چونکہ تیمم نے حدث کو چھپایا ہوا تھا اب پانی کے آنے سے حدث ظاہر ہو گیا ہے۔

احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ تیمم اس وجہ سے نہیں ٹوٹا کہ حدث کو چھپایا ہوا تھا اب پانی کے ساتھ ظاہر ہو گیا ہے بلکہ تیمم اس وجہ سے

ٹوٹا ہے کہ تیمم کے جائز ہونے کی شرط ختم ہوگئی ہے اب چونکہ پانی پایا گیا ہے یا اس کے استعمال پر قادر ہوگیا ہے تو شرط کے ختم ہونے سے تیمم بھی ختم ہوگیا ہے۔

قولہ: وَعلیٰ هذا يُخرَّجُ المسائلُ الخ

احناف وشوافع کے مذکورہ اختلاف پر متفرع چھ مسائل

احناف کے نزدیک چونکہ تیمم طہارت مطلقہ ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اس اختلاف کی بنا پر چھ مسائل مختلف فیہ ہوئے ہیں۔

قولہ: مِنْ جَوَازِهٖ قَبْلَ الْوَقْتِ

مسئلہ اولی: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیمم قبل الوقت کرنا جائز ہے کیونکہ تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے تو جس طرح وضو قبل الوقت جائز ہے اسی طرح تیمم بھی قبل الوقت جائز ہے، بشرطیکہ تیمم کے جائز ہونے کی شرائط موجود ہوں،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم طہارت مطلقہ نہیں ہے بلکہ طہارت ضروریہ ہے اور نماز کا وقت شروع ہونے سے پہلے چونکہ ضرورت نہیں اور ادائے فرض کی ضرورت کی وجہ سے تیمم جائز ہوا ہے لہٰذا ضرورت متحقق ہونے کے بعد نماز کے وقت میں تیمم کرنا جائز ہوگا قبل الوقت تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا۔

قولہ: وَاَدَاءُ الْفَرْضَيْنِ بِتَيَمُّمٍ وَّاحِدٍ

مسئلہ ثانیہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک تیمم سے دو یا دو سے زائد فرضوں کو ادا کرنا جائز ہے کیونکہ تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے جس طرح ایک وضو سے دو یا دو سے زائد فرضوں کو ادا کرنا جائز ہے اسی طرح ایک تیمم سے متعدد نمازیں ادا کرنا جائز ہے،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تیمم سے ایک فرض کا ادا کرنا جائز ہے سنت اور نوافل فرض کے تابع ہوں گے، دو یا دو سے زائد فرضوں کو ادا کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ایک فرض ادا کرنے کے بعد چونکہ ضرورت پوری ہوگئی ہے اس لئے طہارت بھی ختم ہوجائے گی اب دوسرے فرضوں کو ادا کرنے کیلئے دوبارہ تیمم کرنا ہوگا۔

قولہ: وَاِمَامَةُ الْمُتَيَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِيْنَ

مسئلہ ثالثہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کا امام بن سکتا ہے کیونکہ تیمم بھی وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے

چونکہ متیمم اور متوضی کی طہارت برابر ہے اس لئے تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کا امام بن سکتا ہے۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک متیمم متوضئین کا امام نہیں بن سکتا کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور یہ چونکہ ضرورت کی بنا پر مشروع ہوا ہے اس لئے متیمم کی طہارت ناقص ہے اور وضو طہارت مطلقہ اور طہارت اصلیہ ہے تو وضو کرنے والے کی طہارت کامل ہے لہٰذا ناقص طہارت والا کامل طہارت والوں کا امام کیسے بن سکتا ہے؟ جیسا کہ اشارہ سے نماز پڑھنے والا رکوع، سجود کرنے والوں کا امام نہیں بن سکتا، لہٰذا قوی کا ضعیف کی اقتدا کرنا اور اعلیٰ کا ادنیٰ کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہے۔

قولہ: وَجَوَازُهٗ بِدُوْنِ خَوْفِ تَلَفِ النَّفْسِ

مسئلہ رابعہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر بیمار کو وضو کرنے سے عضو کے تلف ہونے یا جان کی ہلاکت کا خوف نہیں ہے صرف مرض بڑھ جانے کا خوف ہے تو اس کیلئے تیمم کرنا جائز ہے،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اگر عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو تیمم کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہوئی، لیکن اگر عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف ہو پھر اس صورت میں تیمم کر سکتا ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیمار کی بیماری بڑھ جانے سے بھی اللہ تعالیٰ نے تیمم کی اجازت دی ہے جیسے رب العزت کا ارشاد ہے "وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ" اس آیت میں بیماری کو بھی جوازِ تیمم کی صورت میں ذکر کیا ہے۔

قولہ: وَجَوَازُهٗ لِلْعِيْدِ وَالْجَنَازَةِ

مسئلہ خامسہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر وضو کرنے کی وجہ سے نمازِ عید یا نمازِ جنازہ کے فوت ہونے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں نمازِ عید اور نمازِ جنازہ کیلئے تیمم کرنا جائز ہے جس طرح وضو طہارت اصلیہ ہے اسی طرح تیمم بھی طہارت اصلیہ ہے لہٰذا تیمم کر کے نمازِ عید اور نمازِ جنازہ پڑھنا جائز ہے،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم کر کے نمازِ عید اور نمازِ جنازہ پڑھنا جائز نہیں ہے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے جو کہ ضرورت کے وقت جائز ہوتا ہے اور ضرورت فرض عین میں ہوتی ہے اور یہاں پر ضرورت نہیں اس لئے کہ دونوں نمازیں فرض عین نہیں چونکہ نمازِ عید سنتِ مؤکدہ ہے اور نمازِ جنازہ فرض کفایہ ہے لہٰذا ضرورت نہیں پائی گئی اس لئے تیمم جائز نہیں ہوگا۔

قولہ: وَجَوَازُهٗ بِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ

مسئلہ سادسہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیمم کے وقت اگر طہارت کی نیت کر لی تو تیمم جائز ہو جائے گا لہٰذا طہارت کی نیت سے بھی تیمم

کرنا جائز ہے خواہ فرض نماز ادا کرنے کی ضرورت متحقق ہو خواہ یہ ضرورت متحقق نہ ہو، کیونکہ تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے لہٰذا پاکی حاصل کرنے کیلئے تیمم جائز ہوگا،

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طہارت کی نیت سے تیمم کرنا جائز نہیں کیونکہ ان کے نزدیک فرض نماز ادا کرنے کی نیت سے تیمم کرنا شرط ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ضرورت صرف فرض نماز ادا کرنے کیلئے متحقق ہوتی ہے فرض نماز کے علاوہ ضرورت متحقق نہیں ہوتی اس لئے طہارت کی نیت سے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیمم جب طہارت مطلقہ ہے تو فرض نماز کے علاوہ طہارت حاصل کرنے کی نیت سے بھی تیمم جائز ہوگا۔

وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَااسْتَتَرَ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ اَنْ يَّصِيْرَ مُتَعَارَفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُوْدِ النِّيَّةِ اَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ اِذْ لَابُدَّ لَهٗ مِنْ دَلِيْلٍ يَّزُوْلُ بِهِ التَّرَدُّدُ يَتَرَجَّحُ بِهٖ بَعْضُ الْوُجُوْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيْنُوْنَةِ وَالتَّحْرِيْمِ كِنَايَةً فِيْ بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ لَا اَنَّهٗ يَعْمَلُ عَمَلَ الطَّلَاقِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِيْ حَقِّ عَدَمِ وِلَايَةِ الرَّجْعَةِ وَلِوُجُوْدِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكِنَايَةِ لَايُقَامُ بِهَا الْعُقُوْبَاتُ حَتّٰى لَوْ اَقَرَّ عَلٰى نَفْسِهٖ فِيْ بَابِ الزِّنَا وَالسَّرِقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَالَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى لَايُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْاَخْرَسِ بِالْاِشَارَةِ وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْاٰخَرُ صَدَقْتَ لَايَجِبُ الْحَدُّ عَلَيْهِ لِاحْتِمَالِ التَّصْدِيْقِ لَهٗ فِيْ غَيْرِهٖ

ترجمہ: کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور مجاز متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے، اور کنایہ کا حکم یہ ہے اس کے ساتھ حکم کا ثابت ہونا ہے نیت کے پائے جانے کے وقت یا دلالت حال کے وقت، اس لئے کنایہ کیلئے ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس دلیل کے ساتھ تردد زائل ہو جاتا ہو اور اس کے ساتھ کوئی معنی راجح ہو جاتا ہو اور اسی معنی کے چھپا ہوا ہونے کی وجہ سے لفظ بینونت اور لفظ تحریم کو کنایہ کا نام دیا گیا ہے طلاق کے باب میں تردد اور مراد کے چھپا ہوا ہونے کی وجہ سے، نہ کہ یہ لفظ بینونت وغیرہ طلاق کا عمل کرتے ہیں،

اور اس سے کنایات کا حکم متفرع ہوگا رجعت کی ولایت نہ ہونے کے حق میں اور کنایہ میں تردد کے معنی پائے جانے کی وجہ سے اس لئے کنایہ سے عقوبات قائم نہیں کی جاسکتی، حتی کہ اگر کسی نے باب زنا اور باب سرقہ میں اپنے اوپر اقرار کرلیا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ صریح لفظ ذکر نہ کرے اور اسی تردد کے معنی کی وجہ سے گونگے پر اشارہ کی وجہ سے حد قائم نہ کی جائے گی اور اگر کسی نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی پس دوسرے نے کہا کہ تو نے سچ کہا تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس نے تہمت کے علاوہ اور کسی چیز کی تصدیق کی ہو۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے کنایہ کی تعریف اور اس کا حکم بیان کیا ہے اور اس کے بعد کنایہ کے حکم پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح :قولہ: وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَااسْتَتَرَ مَعْنَاهُ الخ

کنایہ کی تعریف: کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کا معنی اور مراد پوشیدہ ہو ظاہر نہ ہو کہ لفظ کے نفس سماع سے اس کی مراد معلوم نہ ہو بلکہ اس کی مراد معلوم کرنے کیلئے کسی قرینہ کی ضرورت ہو پھر قرینہ کی دو صورتیں ہیں یا تو نیت ہو یا دلالت حال ہو،

اور مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز جب تک لوگوں میں متعارف اور مشہور نہ ہو اس وقت تک وہ بھی کنایہ ہی کی طرح ہوتا ہے جس طرح کنایہ میں متعدد معانی کا احتمال ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی متعدد معانی کا احتمال ہوتا ہے لیکن مجاز متعارف اور مشہور ہو جانے کے بعد صریح کی طرح ہو جاتا ہے۔

قولہ: وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِهَا الخ

کنایہ کا حکم: یہاں سے مصنف کنایہ کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ کنایہ کے ذریعہ حکم اس وقت ثابت ہوگا کہ جب متکلم ایک معنی کی نیت کرے یا متکلم کی حالت اس حکم کے ثبوت پر دلالت کرتی ہو کیونکہ کنایہ کے معنی میں تردد ہوتا ہے اس تردد کو دور کرنے کیلئے کسی ایسی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے جس سے تردد دور ہو جائے اور وہ دلیل یا تو متکلم کی نیت ہوگی یا متکلم کی دلالت حال ہوگی، ان دو دلیلوں میں سے کسی ایک دلیل کے ساتھ کنایہ میں تردد دور ہو جائے گا اور ایک معنی دوسرے معانی پر ترجیح پا جائے گا،

اور مراد ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کے باب میں لفظ بینونت اور لفظ تحریم کو کنایہ کہا جاتا ہے کیونکہ ان کے معانی میں تردد اور مراد چھپی ہوئی ہے جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ''اَنْتِ بَائِنٌ'' کہ تو جدا ہونے والی ہے، اس جدا ہونے کے معنی میں تردد ہے اس میں متعدد احتمال ہیں کہ تو گناہ سے جدا ہونے والی ہے یا اخلاق حسنہ یا اطاعت خداوندی سے جدا ہونے والی ہے یا تو میرے نکاح سے جدا ہونے والی ہے، اب تردد یا تو متکلم کی نیت سے دور ہوگا کہ متکلم نے نیت کی کہ تو میرے نکاح سے جدا ہونے والی ہے تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی اگر یہ نیت کی کہ تو گناہ یا اخلاق حسنہ سے جدا ہونے والی ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی،

یا تردد متکلم کی دلالت حال سے دور ہوگا اگر خاوند بیوی میں جھگڑا ہو رہا تھا اور بیوی طلاق کا مطالبہ کر رہی تھی تو اس کے جواب میں خاوند نے ''اَنْتِ بَائِنٌ'' کہہ دیا، تو اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی کیونکہ متکلم کی حالت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اس سے طلاق ہی مراد ہے لہٰذا متکلم کی دلالت حال کی وجہ سے بغیر نیت کے ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی،

اسی طرح اگر لفظ تحریم یا دیگر الفاظ کنایات بولے مثلاً خاوند نے بیوی سے کہا ''اَنْتِ حَرَامٌ'' اس کے معنی میں متعدد احتمال کی وجہ سے تردد ہے کہ تو حرام ہے دوسرے مردوں پر یا تو حرام ہے مجھ پر جب تک ایک معنی مراد ہونے کی نیت نہ ہو یا قرینہ سے کسی معنی کا تعین نہ ہو جائے ان الفاظ سے طلاق واقع نہ ہوگی، اگر اس نے نیت کی کہ تو مجھ پر حرام ہے تو ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی، یا جھگڑے اور بیوی کے طلاق کے مطالبہ

پر اس نے "انتِ حَرَامٌ" کہا تو دلالت حال کی وجہ سے بغیر نیت کے ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔

قوله: لَا اَنَّهٗ يَعْمَلُ عَمَلَ الطَّلَاقِ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ لفظ بینونت اور تحریم سے جب کنایۃً طلاق مراد ہو تو اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے تھی جس طرح لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے جیسے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا جب ان الفاظ سے جب کنایۃً طلاق مراد ہو تو ان الفاظ کو طلاق کا عمل کرنا چاہئے تھا اور طلاق رجعی واقع ہوتی، حالانکہ تم کہتے ہو کہ لفظ بینونت اور تحریم سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

جواب: مصنفؒ نے اس مذکورہ عبارت سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہ کنایہ کے الفاظ طلاق جیسا عمل نہیں کرتے تا کہ ان الفاظ کے معنی کے تقاضا پر عمل ہو اور ان الفاظ کے معنی کا تقاضا یہ ہے کہ ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہو کیونکہ یہ الفاظ یعنی بینونت اور حرمت کے حقیقی معنی ہیں جدا ہونا، حرام ہونا، اور یہ طلاق بائن کی صورت میں ہوتا ہے نہ کہ طلاق رجعی کی صورت میں لہٰذا ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہو گی نہ کہ رجعی۔

قوله: وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِيْ حَقِّ الخ

الفاظِ کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں گذشتہ بات سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور نکاح ختم ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات بھی متفرع ہوگئی کہ باقی الفاظ کنایہ کے مقتضی پر عمل کرنے کی وجہ سے ان سے واقع ہونے والی طلاق طلاق بائن ہوتی ہے اور خاوند کو بیوی سے رجوع کا اختیار باقی نہیں رہتا، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک الفاظ کنایہ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور خاوند کو رجوع کا حق باقی رہتا ہے۔

قوله: وَلِوُجُوْدِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكِنَايَةِ الخ

کنایہ کے اصول پر متفرع ہونے والے چند مسائل

مسئلہ اولیٰ: یہاں سے مصنف پہلا مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ کنایہ میں چونکہ تردد کے معنی پائے جاتے ہیں اور کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے اگر بطریق کنایہ کسی موجب حد اور سبب حد چیز کا اقرار کیا تو اس پر حد جاری نہ ہوگی جب تک کہ صریح الفاظ سے اقرار نہ کرے اس لئے کہ حدود کے بارے میں قاعدہ ہے "اَلْحُدُوْدُ تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ" کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، چنانچہ اگر

کسی شخص نے "اِنِّی جَامَعْتُ فُلَانَۃَ جِمَاعًا حَرَامًا" کہہ کر زنا کا اقرار کیا تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی کیونکہ یہ کنایہ کے الفاظ ہیں اور اس میں متعدد احتمال ہیں، اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے حالت حیض میں بیوی کے ساتھ جماع کیا ہو کیونکہ یہ بھی جماع حرام ہے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے وطی بالشبہ کے طور پر کسی سے جماع کیا ہو کیونکہ یہ بھی جماع حرام ہے، چونکہ یہ کلام زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ کنائی ہے اس لئے اس لفظ سے اقرار کی صورت میں حد زنا جاری نہ ہوگی ہاں اگر صراحتاً زنا کا اقرار کرتے ہوئے یوں کہا "زَنَیْتُ فُلَانَۃَ" تو اس سے حد زنا واجب ہو جائے گی،

اسی طرح کنایہ کے الفاظ سے چوری کا اقرار کیا کہ میں نے غیر کا مال لیا ہے تو اس پر حد سرقہ نہیں ہوگی اس لئے کہ غیر کا مال مراد لینے میں کئی احتمال ہیں اجازت سے لیا ہو یا اس نے اس کو ہبہ کیا ہو یا چوری کیا ہو، ان متعدد احتمالات کی وجہ سے چوری میں شبہ پیدا ہو گیا اس لئے حد ساقط ہو جائے گی۔

قوله: وَلِهٰذَا الْمَعْنٰی لَایُقَامُ الْحَدُّ عَلَی الْاَخْرَسِ الخ

مسئلہ ثانیہ: یہاں سے مصنفؒ دوسرا مسئلہ متفرع فرمارہے ہیں کہ اگر گونگے آدمی نے اشارے کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو اس پر حد زنا قائم نہیں کی جائے گی اس لئے کہ اس اشارہ میں تردد ہے اور اس میں بھی مراد پوشیدہ ہوتی ہے، ہوسکتا ہے کہ گونگے نے بوس وکنار کیا ہو یا اس کے ساتھ صرف مضاجعت کی ہو، ایک صورت میں گونگے پر حد زنا لگ سکتی ہے کہ گونگا لکھنا پڑھنا جانتا ہو اور لکھ کر اقرار کرے یا چار عادل آدمی گواہی دیں کہ ہم نے فلاں اجنبی عورت کے ساتھ گونگے کو زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

قوله: وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا الخ

مسئلہ ثالثہ: یہاں سے مصنفؒ تیسرا مسئلہ بیان فرمارہے ہیں کہ ایک آدمی نے دوسرے شخص پر زنا کی تہمت لگائی اور دوسرے نے "صَدَقْتَ" کہا تو اس تصدیق کی وجہ سے اس پر حد زنا قائم نہیں کی جائے گی اس لئے کہ تصدیق میں متعدد احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ "صَدَقْتَ فِیْ غَیْرِہٖ" اس کے علاوہ تو نے سچ کہا، ایک یہ احتمال ہے "صَدَقْتَ قَبْلَ ھٰذَا" کہ تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا اور شبہ پیدا ہونے کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور حد واجب ہونے کیلئے ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہوتا ہے جس میں کسی قسم کا شبہ نہ ہو، اس عبارت کا دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی پر زنا کی تہمت لگائی مقذوف کے علاوہ کسی تیسرے شخص نے قاذف کی تصدیق کی تو اس تصدیق کی وجہ سے اس تیسرے شخص پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی، کیونکہ اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ اس تیسرے شخص نے قاذف کی قذف اور تہمت میں تصدیق کی ہے اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس قذف کے علاوہ کسی اور چیز میں تصدیق کی ہو، تو اس کا کلام قذف کے بارے میں صریح نہ رہا تو اس صورت میں اس تیسرے شخص پر حد قذف بھی جاری نہ ہوگی، کیونکہ شبہ پیدا ہو گیا ہے اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور حد واجب کرنے کیلئے کسی ایسی

دلیل کا ہونا ضروری ہے جس میں کسی قسم کا شبہ نہ ہو۔

فَصْلٌ فِی الْمُتَقَابِلَاتِ نَعْنِیْ بِهَا الظَّاهِرَ وَالنَّصَّ وَالْمُفَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْخَفِیِّ وَالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ فَالظَّاهِرُ اِسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَاَمُّلٍ وَّالنَّصُّ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَمِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا'' فَالْاٰيَةُ سِيْقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبٰوا رَدًّا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا حَيْثُ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَقَدْ عُلِمَ حِلُّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبٰوا بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذَالِكَ نَصًّا فِی التَّفْرِقَةِ ظَاهِرًا فِیْ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی ''فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ'' سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عُلِمَ الْاِطْلَاقُ وَالْاِجَازَةُ بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذَالِكَ ظَاهِرًا فِیْ حَقِّ الْاِطْلَاقِ نَصًّا فِیْ بَيَانِ الْعَدَدِ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی ''لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً'' نَصٌّ فِیْ حُكْمِ مَنْ لَمْ يُسَمَّ لَهَا الْمَهْرُ وَظَاهِرٌ فِی اسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَاِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ النِّكَاحَ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ ''مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمٍ مَحْرَمٍ مِّنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ'' نَصٌّ فِی اسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيْبِ وَظَاهِرٌ فِیْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لَهٗ

ترجمہ: یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے متقابلات سے ہماری مراد ظاہر، نص، مفسر اور محکم ہیں اور ان کے مقابل خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں، پس ظاہر ہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کو سنتے ہی بغیر غور وفکر کے معلوم ہو جائے اور نص وہ ہے کہ جس کی وجہ سے کلام کو چلایا گیا ہو اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول ''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا'' میں ہے پس یہ آیت بیع اور ربو کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے چلائی گئی ہے کفار کے اس دعوی کو رد کرنے کیلئے کہ جسمیں انہوں نے برابری کا دعوی کیا تھا چنانچہ انہوں نے کہا ''اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا'' کہ بیع تو سود کی طرح ہے اور اس آیت کو سنتے ہی بیع کا حلال ہونا اور سود کا حرام ہونا معلوم ہو گیا، پس یہ آیت بیع اور ربو کے درمیان فرق بیان کرنے میں نص ہوگی اور بیع کے حلال ہونے اور سود کے حرام ہونے میں ظاہر ہوگی،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ''فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ'' کہ تم نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں خواہ دو، دو ہوں یا تین، تین یا چار، چار، یہ کلام بیان عدد کیلئے چلایا گیا ہے اور حال یہ ہے کہ نکاح کا مباح اور جائز ہونا اس آیت کے سنتے ہی معلوم ہو گیا ہے پس یہ آیت نکاح کی اجازت کے حق میں ظاہر ہوگی اور بیان عدد میں نص ہوگی اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ''لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً'' تم پر کوئی حرج نہیں اگر تم نے طلاق دی ان عورتوں کو کہ جن

سے تم نے جماع نہیں کیا اور ان کیلئے مہر مقرر نہیں کیا، یہ آیت نص ہے ان عورتوں کے حکم میں جن کیلئے مہر مقرر نہیں کیا گیا اور ظاہر ہے خاوند کا طلاق کے ساتھ مستقل ہونے میں اور اس طرح اشارہ ہے کہ نکاح مہر کے ذکر کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کا ارشاد "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ" کہ جو شخص اپنے ذی رحم کا مالک ہو گیا وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے، یہ فرمان نص ہے قریبی رشتہ دار کیلئے آزادی کا مستحق ہونے میں، اور ظاہر ہے اس کیلئے ملک ثابت ہونے میں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے لفظ کی تیسری تقسیم ظہور معنی کے اعتبار سے بیان کی ہے اور لفظ کی چار قسمیں بیان کی ہیں ظاہر، نص، مفسر اور محکم اور خفا معنی کے اعتبار سے بھی ان کے مقابلات کی چار قسمیں بیان کی ہیں خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ، پھر ظاہر اور نص کی تعریف کرنے کے بعد دونوں کی چار مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: فصلٌ فی المتقابلات نعنی بها الظَّاهرَ الخ

ظہورِ معنی اور خفا معنی کے اعتبار سے لفظ کی اقسام

یہاں سے مصنف نظم کتاب کی تیسری تقسیم اور اسکی مثالیں بیان فرمارہے ہیں، نظم کتاب کی پہلی تقسیم معنی وضعی کے اعتبار سے اور دوسری تقسیم استعمال فی المعنی کے اعتبار سے تھی، اب لفظ کی تیسری تقسیم ظہور معنی اور خفا معنی کے اعتبار سے ہے کہ لفظ کا کتنا معنی ظاہر ہوگا اور کتنا معنی چھپا ہوا ہوگا،

ظہور معنی کے اعتبار سے لفظ کی چار اقسام ہیں ظاہر، نص، مفسر اور محکم اور خفا معنی کے اعتبار سے بھی چار قسمیں ہیں خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ، ان چاروں قسموں کو متقابلات کہا جاتا ہے کیونکہ ان چاروں اقسام میں سے ہر قسم دوسری قسم کے مقابلہ میں ہے، چنانچہ ظاہر خفی کے مقابلے میں اور نص مشکل کے مقابلے میں اور مفسر مجمل کے مقابلے میں اور محکم متشابہ کے مقابلے میں ہے، ان چاروں قسموں میں سے ہر ایک قسم دوسری کی ضد بھی ہے اس لئے ان کو متضادات بھی کہا جاتا ہے اور اصولیین کے نزدیک تقابل اور تضاد ایک ہی معنی میں ہیں، جب یہ چاروں اقسام ایک دوسرے کے مقابل اور ضد ہیں تو ہر دو مقابل کی قسمیں ایک ہی وقت میں ایک ہی جگہ ایک ہی جہت میں اکٹھی نہیں ہوسکتیں، چنانچہ ظاہر اور خفی، نص اور مشکل، مفسر اور مجمل، محکم اور متشابہ ایک ہی جگہ میں ایک ہی وقت میں اور ایک ہی جہت سے جمع نہیں ہوسکیں گی۔

قولہ: فالظَّاهِرُ اسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ الخ

ظاہر کی تعریف: ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد سامع کو نفس سماع ہی سے معلوم ہو جائے اور سامع کو غور و فکر کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔

قولہ: وَالنَّصُّ ما سِيقَ الكَلامُ لِاجلِهٖ

نص کی تعریف: نص ایسے کلام کو کہتے ہیں کہ جس کی مراد سننے والے کے سامنے ظاہر ہو اور کلام کو اس مراد کیلئے چلایا گیا ہو۔

قولہ: ''وَاَحلَّ اللّٰهُ البَيعَ وحَرَّمَ الرِّبوا'' الخ

ظاہر اور نص کی مثالیں

ظاہر اور نص کی مثال اول: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کی مثال اوّل پیش فرمار ہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ''وَاَحلَّ اللّٰهُ البَيعَ وَحَرَّمَ الرِّبوا'' کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے، اس آیت کا مقصد بیع اور ربوٰ کے درمیان فرق بیان کرنا ہے کہ بیع حلال ہے اور سود حرام ہے، اور یہ فرق بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ کفار بیع کی طرح ربوا کو بھی حلال کہتے تھے چنانچہ کفار کہا کرتے تھے ''اِنَّمَا البَيعُ مِثلُ الرِّبوا'' کہ بیع تو سود کی طرح ہے، کہ کفار سود کو حلال قرار دینے میں مبالغہ کیا کرتے تھے کہ سود حلال ہونے میں اصل ہے اور بیع بھی اس سود کی طرح حلال ہے، تو اللہ تعالیٰ نے بیع اور سود کے حلال ہونے میں کفار کے بیع اور سود کی برابری کے دعویٰ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا ''واحلّ اللّٰهُ البَيع وحَرَّمَ الرِّبوا'' کہ دونوں کے درمیان فرق ہے کہ ہم نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام کیا ہے، تو یہ آیت بیع اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے کے حق میں نص ہوئی کیونکہ کلام کو فرق بیان کرنے کیلئے چلایا گیا ہے کہ بیع کا حلال ہونا اور سود کا حرام ہونا بغیر غور وفکر کے نفس سماع سے ہی معلوم ہو جاتا ہے اس لئے یہ آیت بیع کے حلال ہونے میں اور سود کے حرام ہونے میں ظاہر ہوگی۔

قولہ: ''وكَذالِكَ قَولُهٗ تعالى فانكحُوا ماطاب لَكُم الخ

ظاہر اور نص کی مثال ثانی: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کی دوسری مثال بیان فرمار ہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ''فَانكِحُوا ماطاب لَكُم مِنَ النِّسآء مثنى و ثلث و رباع'' کہ تم نکاح کرو عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں خواہ دو، دو سے یا تین، تین سے یا چار، چار سے، اسلام سے قبل زمانہ جاہلیت میں منکوحہ عورتوں کی کوئی تعداد مقرر نہیں تھی، لہٰذا یہ آیت منکوحہ عورتوں کی تعداد بیان کرنے میں نص ہوئی اور کلام کو اسی غرض کیلئے چلایا گیا ہے کہ ایک مرد کیلئے بیک وقت زیادہ سے زیادہ چار عورتیں حلال ہیں، اور لفظ ''فَانكِحُوا'' سنتے ہی نکاح کی اباحت اور جواز ثابت ہو جاتا ہے اور غور وفکر کی ضرورت نہیں پڑتی لہٰذا یہ آیت نکاح کے حلال ہونے اور مباح ہونے میں ظاہر ہوگی چنانچہ یہ آیت نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے اور بیان تعداد کے بارے میں نص ہے۔

قولہ: وَ کَذالِکَ قَوْلُہٗ تَعَالٰی ''لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ الخ

ظاہر اور نص کی مثال ثالث: یہاں سے صاحب کتاب ظاہر اور نص کی تیسری مثال بیان فرمار ہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ''لا جناح علیکم ان طلقتم النسآء مالم تمسوھن او تفرضوا لھن فریضۃ'' کہ تم پر کوئی حرج نہیں اگر تم عورتوں کو طلاق دو اس وقت کہ تم نے ان کو نہ چھوا ہو اور ان کیلئے مہر مقرر نہ کیا ہو، یہ آیت اس عورت کے بارے میں ہے کہ جس سے نکاح کے وقت مہر مقرر نہیں ہوا اور جس کے ساتھ وطی بھی نہ کی گئی ہو اس عورت کو اگر طلاق دی تو اس کو نہ مہر ملے گا اور نہ نفقہ، صرف خاوند پر متعہ واجب ہے اور متعہ میں تین کپڑے ہیں ایک چادر ایک قمیص اور ایک اوڑھنی، یہ آیت اس سلسلہ میں ظاہر ہے کہ خاوند طلاق دینے میں مستقل ہے وہ بیوی یا کسی اور کا محتاج نہیں ہے اور خاوند طلاق کا اختیار رکھتا ہے، اور یہ آیت اس عورت کے حق میں نص ہے جس کا نکاح کے وقت مہر مقرر نہیں ہوا اور اس کے ساتھ وطی بھی نہ کی گئی ہو اس کو طلاق دینا جائز ہے وہ عورت مہر کی حق دار نہیں البتہ متعہ کی حق دار ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس طرف بھی اشارہ کرتی ہے کہ نکاح بغیر مہر ذکر کئے بھی صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ''تفرضوا لھن فریضۃ'' سے پہلے ''طلقتم'' فرما کر طلاق کا ذکر کیا ہے اور طلاق نکاح کے بعد ہی ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ نکاح بغیر مہر کے مقرر کرنے کے بھی صحیح ہو جاتا ہے۔

قولہ: وَکَذَالِکَ قَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ ''مَنْ مَلَکَ ذَا رَحِمٍ الخ

ظاہر اور نص کی مثال رابع: یہاں سے مصنفؒ ظاہر اور نص کی چوتھی مثال پیش کر رہے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ''من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ'' کہ جو شخص اپنے ذی رحم کا مالک ہو گیا وہ اس پر آزاد ہو جائے گا، اس حدیث پاک سے بغیر غور و فکر کے یہ بات معلوم ہوگئی کہ خریدار کیلئے اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو یہ حدیث خریدار کی ملک کے ثابت کرنے میں ظاہر ہے، اور یہ حدیث قریبی ذی رحم رشتہ دار کے آزاد ہونے میں نص ہے اس حدیث پاک کو اس مقصد کیلئے لایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے محرم کسی رشتہ دار کا مالک بن گیا تو وہ مملوک محض شراء سے مشتری پر آزاد ہو جائیگا خواہ وہ اس کی آزادی کی نیت کرے یا نہ کرے تو یہ کلام اس سلسلہ میں نص ہے۔

وَحُکْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامَّيْنِ كَانَا اَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ وَذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اشْتَرٰى قَرِيْبَهٗ حَتّٰى عُتِقَ عَلَيْهِ يَكُوْنُ هُوَ مُعْتِقًا وَيَكُوْنُ الْوَلَاءُ لَهٗ وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالُوْا لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَقَالَتْ اَبَنْتُ نَفْسِيْ يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِاَنَّ هٰذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيْنُوْنَةِ فَيَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَهْلِ عُرَيْنَةَ ''اِشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا'' نَصٌّ فِيْ بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ، وَظَاهِرٌ فِيْ اِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ ''اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ'' نَصٌّ فِيْ

وُجُوبِ الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ اَصْلًا وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "مَا سَقَتْهُ السَّمَآءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ" نَصٌّ فِيْ بَيَانِ الْعُشْرِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ" مُؤَوَّلٌ فِيْ نَفْيِ الْعُشْرِ لِاَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وُجُوْهًا فَيَتَرَجَّحُ الْاَوَّلُ عَلَى الثَّانِيْ

ترجمہ: ظاہر اور نص کا حکم کہ ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے خواہ دونوں عام ہوں یا خاص، اس احتمال کے ساتھ کہ غیر مراد ہوسکتا ہے، اور دوسرے معنی کا احتمال رکھنے میں نص اور ظاہر، حقیقت کے ساتھ مجاز کی طرح ہیں اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنے کسی قریبی رشتہ دار کو خریدا یہاں تک کہ وہ رشتہ دار اس خریدنے والے پر آزاد ہوگیا تو خریدنے والا اس کا معتق ہوگا تو ولاء اس کیلئے ہوگی اور بیشک ظاہر اور نص کے درمیان فرق دونوں میں تعارض کے وقت ظاہر ہوگا اور اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "طَلِّقِيْ نَفْسَكِ" کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے، اور اس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو بائنہ کردیا، تو طلاق رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ عورت کا "اَبَنْتُ نَفْسِيْ" کہنا طلاق میں نص ہے اور بائنہ ہونے میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا راجح ہوگا،

اور اسی طرح اہل عرینہ سے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد کہ "اِشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا" کہ تم صدقات کے اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیو، یہ فرمان نص ہے ان کی شفا کے سبب کو بیان کرنے میں اور ظاہر ہے پیشاب کے پینے کی اجازت میں اور حضور اقدس ﷺ کا فرمان "اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ" کہ تم پیشاب سے بچو کیونکہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے، پس یہ حدیث نص ہے پیشاب سے بچنے کے واجب ہونے میں پس نص ظاہر پر راجح ہوگا اور پیشاب کا پینا بالکل حلال نہ ہوگا،

اور حضور اقدس ﷺ کا ارشاد "مَا سَقَتْهُ السَّمَآءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ" زمین کی ہر وہ پیداوار کہ جس کو آسمان کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے، یہ حدیث بیان عشر میں نص ہے، اور حضور اقدس ﷺ کا ارشاد "لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ" کہ سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے، عشر کی نفی میں مؤول ہے اس لئے کہ صدقہ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے پس حضور اقدس ﷺ کا پہلا فرمان دوسرے فرمان پر راجح ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے ظاہر اور نص کا حکم بیان کیا ہے اور ان کے حکم پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے ظاہر اور نص میں تعارض کا حکم اور نص کو ترجیح ہونے پر تین مثالیں بیان کی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِمَا الخ

ظاہر اور نص کا حکم

یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کا حکم بیان کرتے ہیں کہ کتاب اللہ کے ظاہر اور نص پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے خواہ وہ دونوں عام ہوں یا خاص، یہ مذہب ہے جمہور اصولیین اور امام کرخی اور امام ابوبکر جصاص کا، لیکن ابومنصور ماتریدی اور محدثین اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے

کہ کتاب اللہ کے ظاہر اور نص پر عمل کرنا ظنی طور پر واجب ہے اگر کسی نے ظاہر اور نص کے حکم کا انکار کیا تو کافر نہیں ہوگا بلکہ فاسق ہوگا، ظاہر اور نص میں اس احتمال کے ساتھ کہ ان میں سے ہر ایک سے دوسرا معنی مراد ہو سکتا ہے کہ اگر ظاہر اور نص دونوں عام ہوں تو ان میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اگر دونوں خاص ہوں تو تاویل کا احتمال ہوتا ہے ظاہر اور نص دوسرے معنی کا احتمال رکھنے میں ایسے ہیں جس طرح حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے، جس طرح لفظ حقیقی معنی میں استعمال ہو تو اس میں مجازی معنی کا احتمال ہوتا ہے اسی طرح ظاہر اور نص میں تخصیص اور تاویل کا احتمال ہوتا ہے، تو اس احتمال کی وجہ سے قطعی طور پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ ظنی طور پر واجب ہوگا مصنفؒ نے بھی ابو منصور ماتریدیؒ کا مذہب اختیار کیا ہے اسی لئے فرمایا ''مَع اِحتمالِ اِرادةِ الغَیرِ وَذالِك بِمَنزلَةِ المجازِ مَعَ الحَقِیقَةِ''

لیکن جمہور مشائخ اور امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے ظاہر اور نص پر عمل کرنا کتاب اللہ کے خاص کی طرح قطعی طور پر واجب ہوتا ہے اور اس میں غیر کے معنی کا احتمال جو ہوتا ہے یعنی ہر عام میں تخصیص کا اور ہر خاص میں جو تاویل کا احتمال ہوتا ہے لیکن یہ احتمال غیر ناشی من الدلیل ہوتا ہے اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا کتاب اللہ کے ظاہر اور نص پر قطعی طور پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

قوله: وَعلى هذا قُلنا اذا اشترى قريبهُ الخ

ظاہر اور نص کے حکم پر متفرع ہونیوالا ایک مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ ظاہر اور نص پر عمل کے واجب ہونے کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع فرما رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی ذی رحم قریبی رشتہ دار کو خرید لیا تو وہ مشتری پر آزاد ہو جائے گا تو مشتری اس کا معتق شمار ہوگا اور اس کی ولاء اسی مشتری کیلئے ہوگی جیسا کہ حدیث پاک میں ہے ''مَن مَلك ذا رَحمٍ مَحرمٍ مِّنهُ عَتقَ عَلَيهِ'' یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذی رحم قریبی رشتہ دار کیلئے بھی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور یہ حدیث ملکیت کے ثابت ہونے میں ظاہر ہے اور اس ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے، اور ذی رحم قریبی رشتہ دار کا مالک اس کا آزاد کرنے والا ہوتا ہے، خواہ وہ آزاد کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے اور آزاد شدہ کی ولاء یعنی میراث چونکہ معتق کیلئے ہوتی ہے اس لئے اس کی ولاء اسی معتق کیلئے ہوگی،

ولاء کی تعریف: ولاء کہتے ''هُوَ مِيراثٌ يَستحقُ المَرءُ بِسَبَبِ عِتقِ شَخصٍ فِى مِلكِهِ'' کہ ولاء وہ میراث ہے جس کا کوئی آدمی مستحق ہوتا ہے اپنی ملک میں کسی شخص کو آزاد کرنے کی وجہ سے، یعنی معتق کی جو میراث آزاد کرنے والے معتق کو ملتی ہے اس میراث کو ولاء کہتے ہیں۔

قوله: وَاِنَّمَا يَظهَرُ التَّفاوُتُ بَينَهُمَا عِندَ المُقَابَلَةِ الخ

ظاہر اور نص میں بوقتِ تعارض کس کو ترجیح ہوگی مثالوں سے وضاحت

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں ظاہر اور نص دونوں کے حکم پر عمل کرنا واجب ہے لیکن دونوں کے حکم میں فرق مقابلے کے وقت

ظاہر ہوگا اور ظاہر، نص کے مقابلہ میں ادنی ہوتا ہے اور نص، مفسر کے مقابلہ میں ادنی ہوتا ہے اور مفسر محکم کے مقابلہ میں ادنی ہوتا ہے، اور ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت نص پر عمل کیا جائے گا کیونکہ نص، ظاہر کے مقابلہ میں اعلی ہے اور ظاہر ادنی ہے تو ترجیح اعلی کو ہوتی ہے کیونکہ نص میں ظاہر کی بنسبت ظہور زیادہ ہوتا ہے اور نص کے معنی کیلئے کلام کو چلایا جاتا ہے اور وہی معنی کلام کی غرض ہوتا ہے اس لئے نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال اول: جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "طَلِّقِي نَفسَكِ" کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو اس نے جواب میں کہا "اَبَنتُ نَفسِي" میں نے اپنے نفس کو بائنہ کردیا، عورت کا یہ قول طلاق بائن واقع ہونے میں ظاہر ہے، اس کلام کے سنتے ہی سمجھ میں آتا ہے کہ عورت اپنے اوپر طلاق بائنہ واقع کرنا چاہتی ہے، اور طلاق رجعی واقع ہونے میں نص ہے اس لئے کہ "اَبَنتُ نَفسِي" یہ "طَلِّقِي نَفسَكِ" کے جواب میں واقع ہے کیونکہ خاوند نے "طَلِّقِي نَفسَكِ" کے ذریعہ عورت کے سپرد صریح طلاق کی ہے لہٰذا عورت کا کلام "اَبَنتُ نَفسِي" صریح طلاق میں نص ہوگا اور صریح طلاق سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے عورت کا یہ کلام طلاق رجعی میں نص ہوگا، تو یہاں پر ظاہر اور نص کے حکم میں تعارض ہوگیا ہے تو تعارض کے وقت نص کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا عورت پر طلاق رجعی واقع ہوگی۔

قوله: وَكَذَالِكَ قَولُهُ عَلَيهِ السَّلَامُ لِاَهلِ عُرَينَةَ الخ

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال ثانی: یہاں سے مصنفؒ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت ترجیح نص کو ہوگی اس پر دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں اس مثال سے پہلے ایک مسئلہ سمجھیں کہ حضرت امام محمدؒ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے اور اس کو پینا بھی جائز ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب نجس ہے تو اس کا پینا بھی حرام ہے، لیکن حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بطور دوا اور علاج کے پینا جائز ہے لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بطور دوا اور علاج کے استعمال کرنا بھی جائز نہیں، مگر یہ کہ سارے طبیب اس پر اتفاق کرلیں کہ اس کی بیماری کا علاج اس کے پیشاب کے علاوہ اور کسی چیز میں نہیں تو پھر پیشاب کو اضطراراً پینا جائز ہوگا۔

اب مثال سمجھیں کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ میں آئے لیکن مدینہ منورہ کی آب وہوا ان کو موافق نہ آئی تو ان کے پیٹ پھول گئے اور رنگ زرد پڑ گئے تو حضور اقدس ﷺ نے ان سے ارشاد فرمایا کہ مدینہ منورہ کے باہر صدقہ کے اونٹ چر رہے ہیں "اِشرَبُوا مِن اَبوَالِهَا وَاَلبَانِهَا" کہ تم اونٹوں کا پیشاب بھی پیو اور دودھ بھی، یہ حدیث شفا کا سبب بیان کرنے میں نص ہے کیونکہ حضور اقدس ﷺ کے اس فرمان کی غرض اونٹوں کے دودھ اور پیشاب میں ان کی شفا کو بیان کرنا تھا اور یہ بذریعہ وحی آپ کو بتایا گیا تھا، اور پیشاب پینے کے جواز کے سلسلہ میں یہ حدیث ظاہر ہے کیونکہ "اِشرَبُوا" امر کا صیغہ ہے اور امر کا ادنی درجہ اباحت ہے، لیکن اس حدیث پاک کے مقابلہ میں حضور اقدس ﷺ کا ...

ارشاد ''اِستَنزِھُوا عنِ البَولِ فَاِنَّ عامَّۃَ عذابِ القبرِ منہُ'' کہ تم پیشاب سے بچو اس لئے کہ قبر کا اکثر عذاب اسی پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے، اور یہ حدیث پیشاب سے بچنے کے واجب ہونے میں نص ہے کیونکہ اس فرمان کی غرض پیشاب سے بچنے کا ضروری حکم کرنا ہے اور اس فرمان میں ''عَنِ البَولِ'' کا لفظ عام ہے جس طرح غیر ماکول اللحم جانوروں اور انسانوں کے پیشاب کو شامل ہے اسی طرح ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کو بھی شامل ہے تو حدیث عرینہ شرب بول کے جواز کے سلسلہ میں ظاہر ہے اور حدیث ''اِستَنزِھُوا'' شرب بول کے عدم جواز کے سلسلہ میں نص ہے اور ظاہر اور نص کے درمیان جب تعارض ہو جائے تو نص کو ترجیح ہوگی اور پیشاب کا پینا بالکل جائز نہیں ہوگا مصنفؒ ''فَلَا یَحِلُّ شُربُ البَولِ اَصلًا'' فرما کر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کو ترجیح دی ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا بالکل حلال نہیں نہ تو عام حالات میں اور نہ ہی بطور علاج کے۔

قولہ: وَقَولُہٗ عَلَیہِ السَّلامُ ''مَا سَقَتہُ السَّمَآءُ فَفِیہِ العُشرُ'' الخ

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال ثالث:

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت ترجیح نص ہوگی اس پر مصنفؒ تیسری مثال پیش کر رہے ہیں، اس مثال سے پہلے ایک اختلافی مسئلہ سمجھیں، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زمین کی ہر پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے خواہ اس کا ذخیرہ کیا جا سکتا ہو یا نہ کیا جا سکتا ہو، چاہے پیداوار کم ہو یا زیادہ، خواہ اس زمین کو کنویں کے پانی سے سیراب کیا جاتا ہو یا اس کا نہری آبیانہ ادا کرنا پڑتا ہو تو اس پر نصف عشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہوتا ہے،

لیکن صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عشر واجب ہونے کیلئے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے زمین کی وہ ایسی پیداوار ہو جو بغیر علاج و تدبیر کے سال بھر باقی رہ سکتی ہو جیسے گندم، چاول اور جو وغیرہ، سبزیاں اور پھل وغیرہ پر عشر واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ چیزیں جلدی خراب ہو جاتی ہیں، دوسری شرط یہ ہے کہ زمین کی وہ پیداوار پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو پانچ وسق سے کم نہ ہو، ایک وسق ساٹھ صاع کے برابر ہوتا، اور ایک صاع کا وزن ساڑھے تین سیر چھ ماشہ ہوتا ہے اس اعتبار سے ایک وسق کی مقدار پانچ من دس سیر ہوئی تو پانچ وسق غلے کی مقدار چھبیس من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹانک ہوئی، تو اگر چھبیس من سے کم غلہ ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک عشر یا نصف عشر واجب نہیں ہوگا،

اب کتاب کی مثال سمجھیں کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ''مَا سَقَتہُ السَّمَآءُ فَفِیہِ العُشرُ'' زمین کی ہر وہ پیداوار کہ جس کو آسمان کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے، اس حدیث پاک میں لفظ ما عام ہے جو زمین کی ہر پیداوار کو شامل ہے چاہے وہ دیر تک رہ سکتی ہو یا نہ رہ سکتی ہو چاہے کم ہو یا زیادہ ہو، لہٰذا یہ حدیث زمین کی ہر پیداوار میں عشر کے واجب ہونے میں نص ہے،

اور اس کے مقابلہ میں حضور اقدس ﷺ کا دوسرا ارشاد گرامی ہے ''لَیسَ فِی الخَضرَوَاتِ صَدَقَۃٌ'' کہ سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے، یہ حدیث پاک زمین کی ہر پیداوار میں عشر کی نفی میں مؤول ہے، کیونکہ صدقہ کے لفظ میں کئی معانی کا احتمال ہے کیونکہ صدقہ کا لفظ، عشر زکوٰۃ اور نفلی صدقہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس حدیث پاک میں بطور تاویل کے عشر مراد لیا گیا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے،

لہٰذا یہ حدیث مؤول ہے نص اور مؤول میں تعارض کے وقت نص کو ترجیح دی جائے گی لہٰذا زمین کی ہر پیداوار میں عشر واجب ہوگا، جیسے یہ حدیث "لَيْسَ فِي الْخَضْرَ وَاتِ صَدَقَةٌ" نفی عشر کے بیان میں مؤول ہے اسی کے ساتھ یہ حدیث ظاہر بھی ہے کہ جب بھی کوئی عربی دان اس حدیث کو سنے گا تو فوراً سمجھ جائے گا کہ سبزیوں میں عشر نہیں ہے، لہٰذا یہ حدیث نفی عشر کے بیان میں ظاہر بھی ہے اور اوپر والی حدیث "مَا سَقَتْهُ السَّمَآءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ" وجوب عشر کے بیان میں نص ہے اور نص اور ظاہر کا جب تعارض ہو جائے تو نص کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہوگا اور حضور اقدس ﷺ کا پہلا ارشاد دوسرے ارشاد پر راجح ہوگا اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کو صاحبینؒ کے مذہب پر ترجیح ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَاظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَايَبْقٰى مَعَهٗ اِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ" فَاِسْمُ الْمَلٰٓئِكَةِ ظَاهِرٌ فِيْ الْعُمُوْمِ اِلَّااِنَّ اِحْتِمَالَ التَّخْصِيْصِ قَائِمٌ فَانْسَدَّ بَابُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ كُلُّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ اِحْتِمَالُ التَّفْرِقَةِ فِي السُّجُوْدِ فَانْسَدَّ بَابُ التَّاوِيْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ اِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا فَقَوْلُهٗ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ اِلَّا اِنَّ اِحْتِمَالَ الْمُتْعَةِ قَائِمٌ فَبِقَوْلِهٖ شَهْرًا فَسَّرَ الْمُرَادَ بِهٖ فَقُلْنَا هٰذَا مُتْعَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ" فَقَوْلُهٗ عَلَيَّ اَلْفٌ نَصٌّ فِيْ لُزُوْمِ الْاَلْفِ اِلَّا اِنَّ اِحْتِمَالَ التَّفْسِيْرِ بَاقٍ فَبِقَوْلِهٖ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ بَيَّنَ الْمُرَادَ بِهٖ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ حَتّٰى لَايَلْزَمَهُ الْمَالُ اِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ اَوِ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهٗ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ ظَاهِرٌ فِي الْاِقْرَارِ نَصٌّ فِيْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَاِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدِ كَذَا يَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ فَلَا يَلْزَمُهٗ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدِ كَذَا وَعَلٰى هٰذَا نَظَآئِرُهٗ وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَاازْدَادَ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسَّرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ خِلَافُهٗ اَصْلًا مِثَالُهٗ فِي الْكِتَابِ "اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ" "وَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا" وَفِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْاِقْرَارِ اِنَّهٗ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ فَاِنَّ هٰذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِيْ لُزُوْمِهٖ بَدَلًا عَنْهُ وَعَلٰى هٰذَا نَظَآئِرُهٗ وَحُكْمُ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مُحَالَةَ

ترجمہ: اور بہرحال مفسر وہ ہے کہ جس کی مراد ظاہر ہو لفظ سے متکلم کے بیان سے اس طور پر کہ اس کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول "فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ" میں ہے پس ملائکہ کا لفظ عموم میں ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال موجود ہے پس تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا اللہ تعالیٰ کے فرمان "كُلُّهُمْ" کے ساتھ، پھر سجدے میں متفرق ہونے کا احتمال باقی ہے پس اللہ تعالیٰ کے

فرمان ''اَجْمَعُوْنَ'' کے ساتھ تاویل کا دروازہ بند ہوگیا، اور مفسر کی مثال احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میں نے فلاں عورت کے ساتھ ایک ماہ کیلئے اتنے مہر کے عوض نکاح کیا ہے، تو اس آدمی کا قول ''تَزَوَّجْتُ'' نکاح میں ظاہر ہے، مگر متعہ کا احتمال موجود ہے پس اس کے قول ''شَهْرًا'' نے اس کی مراد کو واضح کر دیا تو ہم نے کہا کہ یہ متعہ ہے اور نکاح نہیں ہے،

اور اگر کسی آدمی نے کہا فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار ہے اس غلام کی قیمت کا یا اس سامان کی قیمت کا، پس اس آدمی کا قول ''عَلَیَّ اَلْفٌ'' ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے تو اپنے قول ''مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ'' کے ساتھ اپنی مراد کو بیان کر دیا پس مفسر نص پر راجح ہوگا حتی کہ اس پر مال لازم نہ ہوگا مگر اس غلام یا سامان پر قبضہ کے وقت، اور اس کا قول ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ'' اقرار میں ظاہر ہے نقد بلد میں نص ہے پس جب ''مِنْ نَقْدِ بَلَدِ كَذَا'' کہا تو مفسر نص پر راجح ہو جائے گا پس آدمی پر اس شہر کے سکے لازم نہیں ہوں گے بلکہ نقد بلد کذا لازم ہوں گے اور اسی مثال پر قیاس کرلو مفسر کی نظائر کو،

اور بہر حال محکم وہ ہے کہ جو ظہور کی قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہو اس طور پر کہ اس کے خلاف کرنا بالکل جائز نہ ہو، محکم کی مثال قرآن پاک میں ''اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ'' ''وَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا'' اور اس کی مثال احکام میں وہ ہے جو ہم نے اقرار میں کہا کہ فلاں کیلئے مجھ پر اس غلام کا ثمن ایک ہزار واجب ہے اس لئے کہ یہ ''عَلَیَّ اَلْفٌ'' غلام کا عوض ہو کر ایک ہزار لازم ہونے میں محکم ہے اور اس پر قیاس کرلو اس کی نظائر کو اور مفسر اور محکم کہ ان پر عمل کا لازم ہونا ہے ضروری طور پر۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے مفسر کی تعریف اور اسکی چار مثالیں بیان کی ہیں، پھر محکم کی تعریف اور اس کی مثالیں بیان کرنے کے بعد مفسر اور محکم کا حکم بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَاظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ مِنَ اللَّفْظِ الخ

مفسر کی تعریف: مفسر وہ کلام ہے جس کی مراد لفظ سے متکلم کے بیان کی وجہ سے اس طرح ظاہر ہو کہ اس کلام میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے، یعنی مفسر ہر ایسی کلام کو کہتے ہیں کہ جو ظہور کے اعتبار سے نص سے اتنا بڑھ جائے کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ مفسر میں نص سے بھی زیادہ ظہور ہوتا ہے کیونکہ نص میں معنی مراد کیلئے کلام لائے جانے کے باوجود تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے اور مفسر میں تاویل اور تخصیص کا احتمال ہی باقی نہیں رہتا۔

قولہ: مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ''فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ'' الخ

مفسر کی مثالیں

مفسر کی مثال اول: یہاں سے مصنفؒ مفسر کی پہلی مثال پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ

کُلُّھُمْ اَجْمَعُوْنَ'' پس آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا تمام فرشتوں نے اکٹھے۔اس آیت میں الملائکہ کا لفظ جمع ہونے کی وجہ سے تمام فرشتوں کے سجدے میں ظاہر ہے لیکن اس جمع سے ملائکہ کے بعض افراد کی تخصیص کا احتمال موجود ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اکثر فرشتوں نے سجدہ کیا ہو اور اکثر فرشتوں کے سجدہ کو ملائکہ جمع کے ساتھ ذکر کر دیا ہو لیکن اللہ تعالیٰ کے فرمان ''کُلُّھُمْ'' کے ساتھ بعض افراد کی تخصیص کا احتمال بھی ختم ہو گیا اور یہ بات واضح ہوگئی کہ بلا استثناء تمام فرشتوں نے سجدہ کیا سجدے سے فرشتوں کا کوئی فرد بھی خارج نہ تھا، لیکن اس میں تاویل کی گنجائش باقی تھی کہ بعض فرشتوں نے پہلے سجدہ کیا ہو اور بعض نے بعد میں، یعنی متفرق طور پر علیحدہ علیحدہ فرشتوں نے سجدہ کیا ہو لیکن اللہ تعالیٰ کے فرمان اَجْمَعُوْنَ'' نے تاویل کے اس دروازہ کو بھی بند کر دیا کہ تمام فرشتوں نے بیک وقت اکٹھے سجدہ کیا، اب یہ آیت مفسر بن چکی ہے۔

قولہ: وَفِی الشَّرْعِیَّاتِ اِذا قَالَ تَزَوَّجْتُ فُلَانَۃً الخ

مفسر کی مثال ثانی: یہاں سے مصنفؒ نے احکام شرعیہ میں سے مفسر کی دوسری مثال ذکر کی ہے اس سے پہلی مثال واقعات میں سے تھی، دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا ''تَزَوَّجْتُ فُلَانَۃً شَھْرًا بِکَذَا'' کہ میں نے فلاں عورت کے ساتھ ایک ماہ کیلئے اتنے مہر کی عوض نکاح کیا ہے، تو اس آدمی کا ''تَزَوَّجْتُ'' کہنا نکاح کے معنی میں ظاہر ہے کیونکہ اس لفظ کے سنتے ہی نکاح کا پتہ چل گیا، لیکن اس میں متعہ کا بھی احتمال موجود ہے اور نکاح صحیح کا بھی احتمال ہے لیکن جب متکلم نے ''شَھْرًا بِکَذَا'' کہہ دیا تو اس نے اپنی مراد کی تفسیر کردی کہ لفظ ''تَزَوَّجْتُ'' سے مراد نکاح متعہ ہے نہ کہ نکاح صحیح، تو اس سے متعہ والا احتمال راجح ہو گیا اور یہ کلام مفسر بن گیا لہٰذا اس کا یہ نکاح، نکاح متعہ ہے نکاح صحیح نہیں۔

فائدہ: متعہ کی تعریف: یہ ہے کہ ایک آدمی کسی عورت سے کہے کہ میں تم سے اتنی مدت کیلئے متعہ کرتا ہوں مثلاً ایک ماہ یا دو ماہ کیلئے، تو نکاح متعہ ایک محدود وقت کیلئے نکاح کرنے کا نام ہے یہ نکاح متعہ اسلام سے قبل زمانہ جاہلیت میں ہوتا تھا اور ابتدائے اسلام میں بھی جائز رہا لیکن غزوۂ خیبر کے موقعہ پر حضور اقدس ﷺ نے اس نکاح متعہ کے حرام ہونے کا اعلان کر دیا، پھر فتح مکہ کے بعد غزوۂ اوطاس کے موقعہ پر تین دن کیلئے مباح کیا گیا پھر فتح مکہ کے بعد غزوہ اوطاس میں اس کے حرام ہونے کا اعلان کر دیا گیا اب یہ متعہ قیامت تک کیلئے حرام ہے پوری امت مسلمہ کا اس پر اجماع ہے کہ اب متعہ ہمیشہ کیلئے حرام ہے، سوائے شیعہ فرقہ کے اب کوئی بھی متعہ کے جواز کا قائل نہیں۔

قولہ: وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ھٰذا الْعَبْدِ الخ

مفسر کی مثال ثالث: یہاں سے مصنفؒ مفسر کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ ھٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ ھٰذَا الْمَتَاعِ'' کہ فلاں آدمی کے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں اس غلام یا اس سامان کی قیمت سے،

تو اس آدمی کا قول ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ اقرار میں ظاہر ہے اور ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے، لیکن اس میں تفسیر کا احتمال باقی ہے کہ یہ ہزار روپے کس چیز کے بدلہ میں واجب ہوئے ہیں کہ اس اقرار کرنے والے نے اس سے قرضہ لیا ہے یا کوئی چیز خریدی ہے، جب اقرار کرنے والے نے مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ'' کہا تو اس نے اپنی مراد کی تفسیر کر دی اور بتا دیا کہ ایک ہزار روپیہ غلام کا ثمن ہے یا سامان کا ثمن ہے، تو اس نے مطلقاً ہزار روپے واجب ہونے والا احتمال ختم کر کے اپنی کلام کو مفسر بنا دیا ہے لہٰذا مفسر کو نص پر ترجیح ہوگی اور اقرار کرنے والے پر ایک ہزار اس وقت لازم ہوں گے جب مقرلہ اس غلام یا اس سامان پر قبضہ دیگا، اگر غلام یا سامان پر قبضہ نہ دے تو اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم نہ ہوگا۔

قولہ: وَقَوْلُهٗ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ ظَاهِرٌ فِی الْاِقْرَارِ الخ

مفسر کی مثال رابع:

یہاں سے مصنفؒ مفسر کی چوتھی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یوں کہا ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ کہ فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے، تو یہ اقرار میں ظاہر ہے کہ اس کا کلام سنتے ہی اقرار کے معنی سمجھ میں آجاتے ہیں اور اس شہر کا سکہ مراد ہونے میں نص ہوگا کیونکہ اقرار کرنے والا اپنے ہی شہر کے سکہ کو لازم کرنے کیلئے یہ کلام لایا ہے اور جب اس نے ''مِنْ نَقْدِ بَلَدِ بُخَارَا'' کہہ دیا تو اس کا یہ کلام مفسر بن جائے گا اور مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہوگی لہٰذا اقرار کرنے والے پر اپنے شہر کے ایک ہزار سکے لازم نہ ہوں گے بلکہ بخارا شہر کے سکے لازم ہوں گے، آگے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مفسر کو نص پر اور نص کو ظاہر پر ترجیح حاصل ہونے کی بہت سی نظائر ہیں جن کو بغرض اختصار ذکر نہیں کیا اور ان مذکورہ مثالوں پر مفسر کے نظائر کو قیاس کر لیا جائے۔

قولہ: وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّةً عَلَی الْمُفَسَّرِ الخ

محکم کی تعریف:

محکم اس کلام کو کہتے ہیں کہ جو قوت کے اعتبار سے مفسر سے اس قدر بڑھ جائے کہ اس میں نسخ کا احتمال نہ رہے یعنی محکم کی مراد اس قدر قوی اور مضبوط ہو کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو اور نہ وہ تبدیلی کا احتمال رکھتا ہو اور نہ نسخ کا، اور نہ تاویل کا احتمال رکھتا ہو اور نہ تخصیص کا، بخلاف مفسر کے کہ اس میں تبدیلی اور نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور ظاہر اور نص میں تاویل و تخصیص کا بھی احتمال ہوتا ہے اور محکم کی مثال جیسے ''اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ'' کہ بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں، ''وَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا'' اور بیشک اللہ تعالیٰ لوگوں پر کچھ بھی ظلم نہیں کرتے لہٰذا ہر شئ کو جاننا اور کسی پر ظلم نہ کرنا اللہ تعالیٰ کے لئے لازم ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کی صفت کمال ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم کا ہر چیز کو محیط ہونا یہ ایسی چیز ہے کہ نہ اس میں تبدیلی اور نسخ ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا کسی پر ظلم نہ کرنا ایسی بات ہے کہ نہ اس میں تبدیلی و نسخ ہو سکتا ہے اور نہ تاویل و تخصیص ہو سکتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفت عدل میں کسی وقت بھی تغیر و تبدل کا احتمال نہیں۔

قولہ: وَ فِی الْحُکْمِیَاتِ مَا قُلْنَا فِی الْاِقْرَارِ الخ

احکام شرعیہ میں محکم کی مثال

یہاں سے مصنفؒ احکام شرعیہ میں محکم کی مثال پیش فرما رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ'' کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے اس غلام کے ثمن کا، اب اس مثال میں ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ'' کا قول اقرار میں ظاہر ہے اور ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے، لیکن اس میں تاویل کا احتمال باقی ہے کہ ایک ہزار کس کے بدلہ میں لازم ہیں، لیکن جب اس نے ''مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ'' کہا تو ایک ہزار لازم ہونے میں محکم ہو گیا ہے اب اس کے بعد رجوع کے ذریعہ اس کے خلاف کرنا جائز نہ ہوگا پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کلام کی اور بہت سی نظیریں ہیں جو محکم کی مثالیں بن سکتی ہیں۔

اعتراض: اب یہاں پر اعتراض ہوتا ہے مصنفؒ نے احکام شرعیہ میں جو محکم کی مثال دی ہے ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ'' اور یہی مثال مفسر کی بھی ذکر کی ہے، اب یہ دونوں کی مثال کیسے بن سکتی ہے حالانکہ محکم قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہوتا ہے، اگر یہ مثال محکم کی ہے تو اس کو مفسر کی مثالوں میں کیوں ذکر کیا، اور اگر یہ مثال مفسر کی ہے تو اس کو محکم کی مثال کیوں بنایا کیونکہ مفسر اور محکم ایک دوسرے کے مغایر ہیں۔

جواب: (۱) یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں مفسر اور محکم کے درمیان کوئی فرق نہیں کیونکہ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ'' اقرار کرنے والے کی طرف سے اپنے اقرار کی تفسیر بھی ہے اور اقرار میں محکم بھی، اب چونکہ احکام شرعیہ میں مفسر اور محکم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا اس لئے مصنفؒ نے دونوں کیلئے ایک مثال ذکر فرمادی ہے۔

جواب: (۲) درحقیقت یہ مثال محکم کی ہے اور مفسر محکم سے ادنیٰ ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر اعلیٰ میں ادنیٰ پایا جاتا ہے لہٰذا مفسر بھی محکم کے ضمن میں پایا گیا اس وجہ سے اس کو مفسر کی مثال بھی بنادیا ہے۔

قولہ: وَحُکْمُ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْکَمِ الخ

مفسر اور محکم کا حکم

یہاں سے مصنفؒ مفسر اور محکم کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر قطعی طور سے عمل کرنا واجب ہوتا ہے چونکہ مفسر اور محکم دونوں میں تاویل اور تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور اس پر عقیدہ رکھنا اور

یقین کرنا بھی لازم ہے۔

ثُمَّ لِهٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةُ اُخْرٰى تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهٖ بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصِّيْغَةِ مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ''وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا'' فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ السَّارِقِ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى ''اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ'' ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ الزَّانِيْ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ اللُّوْطِيِّ وَلَوْ حَلَفَ لَايَاْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيْمَا يَتَفَكَّهُ بِهٖ خَفِيًّا فِيْ حَقِّ الْعِنَبِ وَالرُّمَّانِ وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وُجُوْبُ الطَّلَبِ حَتّٰى يَزُوْلَ عَنْهُ الْخِفَآءُ، وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ مَاازْدَادَ خِفَآءً عَلَى الْخَفِيِّ كَاَنَّهٗ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيْقَتُهٗ دَخَلَ فِيْ اَشْكَالِهٖ وَاَمْثَالِهٖ حَتّٰى لَايَنَالَ الْمُرَادُ اِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّاَمُّلِ حَتّٰى يَتَمَيَّزَ عَنْ اَمْثَالِهٖ وَنَظِيْرُهٗ فِي الْاَحْكَامِ حَلَفَ لَايَاْتَدِمُ فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَ الدِّبْسِ فَاِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتّٰى يُطْلَبَ فِيْ مَعْنَى الْاِئْتِدَامِ ثُمَّ يَتَاَمَّلُ اَنَّ ذَالِكَ الْمَعْنٰى هَلْ يُوْجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ اَمْ لَا ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَمَااحْتَمَلَ وُجُوْهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَّايُوْقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهٖ اِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ وَنَظِيْرُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى ''حَرَّمَ الرِّبٰوا'' فَاِنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الرِّبٰوا هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْعِوَضِ فِيْ بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَا دَلَالَةَ لَهٗ عَلٰى هٰذَا فَلَايُنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّاَمُّلِ ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخِفَآءِ الْمُتَشَابِهُ مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ اَلْحُرُوْفُ الْمُقَطَّعَاتُ فِيْ اَوَائِلِ السُّوَرِ وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ اِعْتِقَادُ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ حَتّٰى يَاْتِيَ الْبَيَانُ

ترجمہ: پھر ان چار قسموں کیلئے دوسری چار قسمیں ہیں جو ان قسموں کے مقابلے میں آتی ہیں پس ظاہر کی ضد، خفی اور نص کی ضد مشکل اور مفسر کی ضد مجمل اور محکم کی ضد متشابہ ہے، پس خفی وہ کلام ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو نہ کہ صیغہ کی وجہ سے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا'' میں ہے کیونکہ یہ کلام چور کے حق میں ظاہر ہے اور جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ'' زانی کے حق میں ظاہر ہے اور لواطت کرنے والے کے حق میں خفی ہے، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فاکہہ یعنی میوہ نہیں کھائے گا یہ قسم ظاہر ہے ان پھلوں کے حق میں جو صرف لذت کیلئے کھائے جاتے ہیں، اور خفی ہے انگور اور انار کے حق میں، اور خفی کا حکم اس کی طلب اور جستجو کا ضروری ہونا ہے حتی کہ اس سے خفا زائل ہو جائے،

اور بہر حال مشکل وہ کلام ہے جس میں خفا خفی کی نسبت زیادہ ہو، گویا کہ سامع پر اس کی حقیقت کے خفی ہونے کے بعد وہ اپنے ہم شکل اور ہم مثل کلاموں میں داخل ہو گیا ہو حتی کہ اس کی مراد حاصل نہیں کی جا سکتی مگر طلب کے ساتھ، پھر غور و فکر کرنے سے یہاں تک کہ وہ اپنے ہم شکلوں میں ممتاز ہو جائے، اور احکام شرع میں مشکل کی نظیر یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا تو یہ قسم ظاہر ہے سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں اور

مشکل ہے گوشت، انڈے اور پنیر میں یہاں تک کہ ایدام کے معنی کو تلاش کیا جائے گا پھر غور کیا جائے گا کہ بیشک یہ معنی کیا گوشت، انڈے اور پنیر میں پایا جاتا ہے یا نہیں،

پھر مشکل سے بڑھ کر خفا میں مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جو مختلف صورتوں کا احتمال رکھتا ہو پس وہ ایسے حال میں ہوگا جس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان کے بغیر اطلاع نہیں ہو سکتی، اور مجمل کی مثال شرعی احکام میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''حَرَّمَ الرِّبٰوا'' ہے اس لئے ربوا کا مفہوم مطلقاً زیادتی ہے اور یہ معنی آیت کی مراد نہیں بلکہ وہ زیادتی مراد ہے کہ جو عوض سے خالی ہو ہم قدر، ہم جنس چیزوں کی بیع میں اور لفظ ربوا اس مخصوص زیادتی پر دلالت نہیں کرتا پس تامل کے ذریعہ ربوا کی مراد حاصل نہ ہوگی،

پھر خفا میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے، متشابہ کی مثالیں سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں، اور مجمل اور متشابہ کا حکم ان کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آجائے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے خفاءِ معنی کے اعتبار سے مقابلات کی چار قسمیں خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کو بیان فرمایا ہے پھر ان چاروں میں سے ہر ایک کی تعریف اور مثالیں اور حکم بیان کیا ہے۔

تشریح: قولہ: ثُمَّ لِهٰذَا الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةٌ اُخْرٰى تُقَابِلُهَا الخ

اقسام اربعہ کے مقابل چار اقسام

یہاں سے مصنفؒ نے ظہور معنی کے اعتبار سے اقسام اربعہ کے مقابلات خفاءِ معنی کے اعتبار سے چار قسمیں ذکر کی ہیں یعنی جس طرح ظہور معنی کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں ظاہر، نص، مفسر اور محکم اسی طرح خفاءِ معنی کے اعتبار سے بھی ان کی چار قسمیں ہیں خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ، پس ظاہر کا مقابل خفی ہے اور نص کا مقابل مشکل ہے اور مفسر کا مقابل مجمل ہے اور محکم کا مقابل متشابہ ہے، جس طرح ظہور معنی کے اعتبار سے چار قسموں میں تفاوت تھا اور ترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ تھی، اسی طرح خفاءِ معنی کے اعتبار سے بھی چار اقسام میں خفا کا تفاوت ہے اور ترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ ہے، لہٰذا خفی میں سب سے کم خفا ہے اور مشکل میں اس سے زیادہ خفا ہے اور مجمل میں مشکل سے زیادہ خفا اور متشابہ میں سب سے زیادہ خفا ہے۔

قولہ: فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهٖ بِعَارِضٍ الخ

خفی کی تعریف: خفی ہر وہ کلام ہے کہ جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے امر خارجی کی وجہ سے پوشیدہ ہو، یعنی خفی میں لفظ کے اعتبار سے کوئی خفا نہیں ہوتا بلکہ اس کے معنی لغوی ظاہر اور متعین ہوتے ہیں لیکن اس میں کسی امر خارجی کی وجہ سے خفا ہو جاتا ہے، اب اس خفی کا حکم یہ

ہے کہ اس لفظ کے معنی کی جستجو اور تلاش ضروری ہے یہاں تک کہ اس خفی سے خفا دور ہو جائے۔

قولہ: مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ''وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ الخ

خفی کی مثالیں

خفی کی مثال اول: یہاں مصنفؒ نے خفی کی تین مثالیں بیان کی ہیں پہلی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا'' چور مرد اور چور عورت کے ہاتھوں کو کاٹ دو، یہ آیت چور کے حق میں ظاہر ہے لیکن جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے یہ آیت چور کے حق میں ظاہر اس طرح ہے کہ سرقہ کا لغوی معنی چوری کرنا اور شرعی معنی ہے کہ چوری کے ثابت ہونے پر چور کا ہاتھ کاٹا جائے، لیکن جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے کہ ان میں سرقہ کا مفہوم پایا جاتا ہے یا نہیں، اگر پایا جاتا ہے تو کم پایا جاتا ہے یا زیادہ، کسی امر خارج کی وجہ سے اس میں خفا آ گیا ہے، اب اس خفا کو دور کرنے کیلئے سرقہ کا معنی معلوم کیا جائیگا جب سرقہ کا معنی تلاش کریں گے تو جیب کترے اور کفن چور کے حق میں بھی خفا دور ہو جائے گا، تو سرقہ کا معنی معلوم ہوا ''اَخْذُ مَالِ مُحْتَرَمٍ مُحْرَزٍ خُفْیَةً'' کہ کسی آدمی کا قابل احترام محفوظ مال پوشیدہ طریقہ سے لے لینا، جب ہمیں سرقہ کا معنی معلوم ہو گیا تو اب دیکھا جائے گا کہ طرار اور نباش کے حق میں سرقہ کا معنی پایا جاتا ہے یا نہیں، تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ جیب کترے کے حق میں سرقہ کا معنی زیادہ پایا جاتا ہے، کیونکہ چور تو عام طور پر لوگوں کا مال سوئے ہوئے ہونے کی حالت میں پوشیدہ طریقے سے لیتا ہے لیکن جیب کترا مالک کی بیداری کی حالت میں ذرا سی غفلت دیکھ کر جیب میں سے محفوظ مال چپکے سے اچک لیتا ہے لہٰذا طرار کے حق میں سرقہ کا معنی زیادہ پایا جاتا ہے لہٰذا سارق کی طرح اس کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا،

لیکن کفن چور کے حق میں سرقہ کا معنی کم پایا جاتا ہے کیونکہ کفن محفوظ جگہ پر نہیں ہوتا اور نہ ہی میت اس کا محافظ ہوتا ہے اور نہ ہی وہ محافظ بن سکتا ہے لہٰذا کفن چور محفوظ مقام سے کفن کو چوری نہیں کرتا اس لئے کفن چور کے حق میں سرقہ کا معنی کم پایا جاتا ہے اس لئے کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور نہ ہی یہ سارق کے حکم میں داخل ہوگا اور کفن چور میں سرقہ کا معنی کم پایا جاتا ہے اس کمی کی وجہ سے سرقہ میں شبہ پیدا ہو گیا اس شبہ کی وجہ سے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفن چور سے سرقہ کی حد ساقط ہو جائے گی۔

قولہ: کَذَالِکَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی ''اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ'' الخ

خفی کی مثال ثانی: یہاں سے مصنفؒ خفی کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ'' الخ کہ غیر شادی شدہ مرد اور عورت جب زنا کریں تو انہیں سو کوڑے لگاؤ، یہ آیت زانی کے حق میں ظاہر ہے کہ اسکے سنتے ہی معلوم ہو جائے گا کہ زانی کی

حد سوکوڑے ہیں لیکن یہ آیت لواطت کرنیوالے کے حق میں خفی ہے، کہ لواطت میں زنا کا معنی پایا جاتا ہے یا نہیں، اگر پایا جاتا ہے تو کم پایا جاتا ہے یا زیادہ، اس خفا کی وجہ سے زنا کی تعریف معلوم کی، تو معلوم ہوا کہ زنا کہا جاتا ہے ''قَضَآءُ الشَّهْوَةِ بِالْوَطْيِ فِي الْقُبُلِ فِيْ غَيْرِ الْمِلْكِ'' کہ شہوت کو پورا کرنا وطی کرنے سے غیر ملک والی فرج میں، جب زنا کا معنی معلوم ہو گیا تو لواطت کے حق میں خفا دور ہو گیا کیونکہ لواطت میں زنا کا معنی ناقص ہے اس لئے کہ اس میں شہوت دبر میں پوری کی جاتی ہے اور یہ شہوت صرف فاعل کو ہوتی ہے اور مفعول کو نہیں ہوتی، اور زنا میں شہوت زانی اور زانیہ دونوں کو ہوتی ہے اور زنا میں شہوت محل حرث میں پوری کی جاتی ہے اور لواطت میں شہوت محل فرث میں پوری کی جاتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ لواطت پر زنا کی تعریف صادق نہیں آتی چنانچہ لواطت کرنے والا زنا کے حکم میں داخل نہیں ہوگا اور اس پر حد زنا جاری نہیں ہوگی،

اس لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ لوطی کی سزا خلیفۃ المسلمین کی رائے پر موقوف ہے چاہے تو اسے قتل کروا دے جیسے ایک حدیث میں ہے ''اُقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُوْلَ'' کہ فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر دو، چاہے تو آگ میں ڈال کر جلا دے جیسے حضرت علیؓ سے مروی ہے، یا پہاڑ کے اوپر سے نیچے گرا دے جیسے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے، یا اگر چاہے تو بدبودار مکان میں بند کر دے یہاں تک کہ اس کو موت آ جائے جیسے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے مروی ہے اور لواطت کی سزا میں روایتوں کا مختلف آنا اس بات کی دلیل ہے کہ لواطت کرنے والے پر زنا کی حد جاری نہیں ہوگی۔

قوله: وَلَوْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ فَاكِهَةً الخ

خفی کی مثال ثالث: یہاں سے مصنفؒ خفی کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کسی نے یوں قسم کھائی ''وَاللّٰهِ لَاآكُلُ فَاكِهَةً'' کہ اللہ کی قسم میں میوہ نہیں کھاؤں گا، یہ قسم ان پھلوں میں تو ظاہر ہے جن کو لطف اندوزی اور لذت حاصل کرنے کیلئے کھایا جاتا ہے مثلاً کینو، تربوز اور خربوزہ وغیرہ لیکن یہ قسم انگور اور انار کے حق میں خفی ہے کہ ان میں تفکہ کا معنی پایا جاتا ہے یا نہیں، تو ہم نے فاکہہ کا معنی تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ فاکہہ اس پھل کو کہا جاتا ہے جو غذائیت کے طور پر نہ کھایا جائے بلکہ لطف اندوزی اور لذت کیلئے کھایا جاتا ہو، لہٰذا جب فاکہہ کا معنی معلوم ہو گیا تو انگور اور انار کے حق میں خفا دور ہو گیا کیونکہ ان دونوں میں غذائیت کا معنی پایا جاتا ہے اور ان کو بطور غذائیت کے کھایا جاتا ہے اگر کسی کو کئی دن تک کھانا نہ ملے تو وہ انگور اور انار پر گزارا کر سکتا ہے اور اس سے بھوک بھی ختم ہو جاتی ہے اور بدن کی نشوونما بھی ہوتی ہے، لہٰذا ان دونوں میں تفکہ کے معنی ناقص ہیں چنانچہ انگور انار کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا یہ تفصیل حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہے، لیکن صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ انگور اور انار کے کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ ان میں غذائیت کے ساتھ تنعم بھی پایا جاتا ہے لہٰذا یہ بھی قسم کے تحت داخل ہوں گے ان کے کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

قوله: وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وُجُوْبُ الطَّلَبِ الخ

خفی کا حکم: خفی کا حکم یہ ہے اس لفظ کے معنی کی جستجو اور تلاش ضروری ہے یہاں تک کہ اس سے خفا دور ہو جائے، جستجو اور طلب اس لئے ضروری ہے کہ پتہ چل جائے کہ کلام کی مراد کس وجہ سے پوشیدہ ہے، آیا اس لئے کہ خفی کے معنی ظاہر کے معنی سے زیادہ ہیں یا اس لئے کہ خفی کے معنی سے کم ہیں، لہٰذا زیادتی معنی کی صورت میں جو حکم ظاہر پر لگتا ہے وہی حکم خفی پر لگے گا اور نقصان معنی کی صورت میں خفی پر ظاہر والا حکم نہیں لگے گا جیسے گذشتہ مثالوں سے واضح ہو چکا ہے۔

قولہ: وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ مَاازْدَادَ خِفَآءً الخ

مشکل کی تعریف: مشکل وہ کلام ہے کہ جو خفا میں خفی سے بڑھ کر ہو، یعنی پہلے تو اس کلام کی مراد سامع پر مخفی ہو پھر وہ اپنے ہم شکل اور ہم مثل چیزوں میں داخل ہو جائے یہاں تک کہ اس کلام کی مراد اس کے معنی تلاش کرنے کے ساتھ اور پھر غور وفکر کرنے کے ساتھ ہی حاصل ہوگی یہاں تک کہ وہ کلام اپنے ہم مثلوں سے ممتاز ہو جائے، خفی میں ایک درجہ کا خفا تھا اور مشکل میں دو درجہ کا خفا ہوتا ہے، اس لئے کہ خفی کا خفا اس کے معنی کو تلاش کرنے کے ساتھ ہی دور ہو جاتا ہے، مشکل میں دو مرتبہ تامل کیا جاتا ہے پہلی مرتبہ تامل کر کے کلام کے معنی کو تلاش کیا جاتا ہے اس کو نظر اول کہتے ہیں، پھر دوسری مرتبہ غور کر کے اسی معنی کو ان چیزوں پر منطبق کیا جاتا ہے جن چیزوں کا ان کے معنی میں داخل ہونے کا تردد ہوا تھا اس کو نظر ثانی اور طلب بھی کہتے ہیں۔

مشکل کی وجہ تسمیہ: مشکل یہ باب افعال سے مشتق ہے اور اسم فاعل کا صیغہ ہے اور باب افعال کی خاصیات میں سے ایک خاصیت ماخذ میں داخل ہونا ہے، مشکل کو بھی مشکل اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اپنے ہم مثل اور ملتے جلتے معنوں میں داخل ہو جاتا ہے، یا مشکل اشکل سے ماخوذ ہے جس کے معنی دشوار ہونے کے ہیں، چونکہ سامع پر بھی مشکل کے معنی تک پہنچنا دشوار ہوتا ہے اس لئے اس کو مشکل کہتے ہیں۔

قولہ: وَنَظِيْرُهٗ فِی الْاَحْكَامِ حَلَفَ لَايَاْتَدِمُ الخ

مشکل کی مثال: یہاں سے مصنفؒ احکام شرعیہ میں مشکل کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی ''وَاللّٰهِ لَا اَئْتَدِمُ'' کہ اللہ کی قسم میں ادام یعنی سالن نہیں کھاؤں گا، ادام کا معنی سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں تو ظاہر ہے، کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے کہ ''نِعْمَ الْاِدَامُ اَلْخَلُّ'' کہ بہترین سالن سرکہ ہے، اور عرب میں اکثر و بیشتر سرکہ سے روٹی کھائی جاتی تھی، اور جن علاقوں میں کھجوریں کثرت کے ساتھ ہوں وہاں کھجور کے شیرہ سے چٹنی تیار کر کے اس سے روٹی کھائی جاتی تھی، لیکن ادام کا معنی بھنے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر میں مشکل ہے کہ یہ تمام چیزیں ایدام میں داخل ہیں یا نہیں، اب پہلے ایدام کا معنی معلوم کیا جائے گا پھر ایدام کا معنی مذکورہ بالا اشیاء پر منطبق کیا جائے گا اب ایدام اس چیز کو کہتے ہیں جو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جاتا ہو اور روٹی اس میں رنگ جاتی ہو اور ڈوب جاتی ہو اور وہ اکیلی نہ کھائی جاتی ہو، گوشت انڈہ اور پنیر وغیرہ یہ

الگ بھی کھائے جاتے ہیں لہٰذا ان میں ایدام کا معنی نہ پایا گیا اور یہ ایدام میں داخل نہیں ہیں اس لئے ان کے کھانے سے قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا یہ مذہب ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کا،

لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ان سب میں ایدام کا معنی پایا جاتا ہے لہٰذا ان تینوں میں سے کسی ایک کے کھانے سے حالف حانث ہوجائے گا۔

قولہ: ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَمَا احْتَمَلَ وُجُوْهًا الخ

مجمل کی تعریف: مجمل وہ کلام ہے کہ جو کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو اور اس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان کے بغیر واقفیت حاصل نہ کی جاسکتی ہو، اور مجمل میں خفا مشکل سے بھی زیادہ ہوتا ہے کیونکہ مشکل کی مراد طلب اور تامل کے بعد معلوم ہوجاتی ہے لیکن مجمل کی مراد طلب اور اس کے بعد تامل سے بھی معلوم نہیں ہوتی بلکہ متکلم کے بیان کرنے سے ہی معلوم ہوسکتی ہے اور شریعت کے متکلم اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ ہیں۔

قولہ: وَنَظِيْرُهُ فِى الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالٰى ''حَرَّمَ الرِّبٰوا'' الخ

مجمل کی مثال

یہاں سے مصنفؒ احکام شرع میں مجمل کی مثال بیان فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''حَرَّمَ الرِّبٰوا'' کہ اللہ تعالیٰ نے ربوا کو حرام قرار دیا ہے، اس آیت میں ربوا مجمل ہے اور ربوا کا معنی ہے مطلق زیادتی، لیکن ہر زیادتی حرام نہیں ہے کیونکہ مطلق زیادتی تو بیع میں بھی ہوتی ہے بلکہ وہ زیادتی مراد ہے کہ جو عوض سے خالی ہو جبکہ مکیلات یا موزونات کو ان کے ہم جنس کے عوض فروخت کیا گیا ہو، اور یہ زیادتی کہ جو عوض سے خالی ہو نہ تو ربوا کے معنی طلب کرنے سے معلوم ہوتی ہے اور نہ ہی تامل اور غور وفکر کرنے سے معلوم ہوسکتی ہے بلکہ وہ شارع علیہ السلام کے بتلانے سے ہی معلوم ہوسکتی ہے اب یہ آیت مجمل ہے اس اجمال کو دور کرنے کیلئے اور معنی مرادی کو بیان کرنے کیلئے حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ''اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا'' یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اس کی ہم جنس کسی چیز کے مقابلہ میں فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں اور دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ بھی ہو، اگر کسی جانب میں زیادتی ہوگی تو وہ ربوا ہوگا اور حرام ہوگا،

یہ آیت مجمل تھی شارع علیہ السلام کے بتلانے سے معلوم ہوا کہ ہر زیادتی حرام نہیں بلکہ وہ زیادتی حرام ہے جو مکیلات یا موزونات کی جنس کی جنس کے بدلے میں بیع کرتے ہوئے عوض سے خالی ہو وہ حرام ہے اب یہ مراد لفظوں سے معلوم نہیں ہوئی بلکہ شارع علیہ السلام کے بتلانے سے معلوم ہوئی ہے۔

قولہ: ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِی الْخِفَآءِ الْمُتَشَابِهُ الخ

متشابہ کی تعریف: متشابہ وہ کلام ہے کہ جس میں اتنا خفا ہو جس کی مراد معلوم ہونے کی امید ہی دنیا میں ختم ہوگئی ہوحتی کہ امت مسلمہ سے اس کی مراد طلب کرنے کا حکم ہی ساقط ہوگیا ہواور اس میں خفا مجمل سے بھی زیادہ ہو یعنی آخری درجہ کا خفا متشابہ میں ہوتا ہے اور متشابہ اس محکم کی ضد ہے کہ جس میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے متشابہ کی مثال جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں، یہ اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز ہیں اب انکی مراد معلوم ہونے کی امید ہی دنیا میں ختم ہوگئی ہے حتی کہ امت مسلمہ پر ان کی مراد کو معلوم کرنا اور اس کو طلب کرنا واجب نہیں بلکہ نا جائز ہے۔

متشابہ کی اقسام

متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اول: وہ ہے کہ جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں، نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ ہی مرادی معنی معلوم ہوں، جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ''الٓمٓ ، حٰمٓ '' وغیرہ ان حروف مقطعات کے کوئی لغوی معنی نہیں ہیں کیونکہ ان کو کسی معنی کیلئے وضع ہی نہیں کیا گیا بلکہ ترکیب کیلئے وضع کیا گیا ہے اور ان کو مقطعات اس لئے کہتے ہیں کہ ان کو قطع قطع یعنی کاٹ کاٹ کر پڑھا جاتا ہے۔

قسم ثانی: یہ ہے کہ اس کلام کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مرادی معنی معلوم نہ ہوں جیسے آیات صفات ''وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ، يَدُاللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ ، الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى '' اب ان آیات میں وجہ، ید، ساق اور استوی کا لغوی معنی تو معلوم ہے لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں۔

قولہ: وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ الخ

مجمل اور متشابہ کا حکم

یہاں سے مصنفؒ مجمل اور متشابہ کا حکم بیان کرتے ہیں ان کی مراد کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے یہاں تک کہ بیان آجاوے یا تو دنیا میں جیسے مجمل میں، جب مجمل کا بیان آجاوے تو اس پر عمل کرے، یا آخرت میں جیسے متشابہ میں کیونکہ متشابہ کے بیان کے آنے کی دنیا میں امید نہیں ہوتی اس لئے صرف اس کی مراد کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے کہ متشابہ سے جس معنی کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ ہمیں اس کا علم نہیں ہے۔

فَصْلٌ فِيمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقَائِقُ الْاَلْفَاظِ وَمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقِيْقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ اَنْوَاعٍ اَحَدُهَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ وَذَالِكَ لِاَنَّ ثُبُوتَ الْاَحْكَامِ بِالْاَلْفَاظِ اِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ فَاِذَا كَانَ الْمَعْنٰى مُتَعَارَفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذَالِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفُ دَلِيْلًا عَلٰى اَنَّهٗ هُوَ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا فَيَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ مِثَالُهٗ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِىْ رَاْسًا فَهُوَ عَلٰى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ فَلَا يَحْنَثُ بِرَاْسِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ وَكَذَالِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَاْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذَالِكَ عَلَى الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَنَاوُلِ بَيْضِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ تَرْكَ الْحَقِيْقَةِ لَا يُوْجِبُ الْمَصِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَ اَنْ تَثْبُتَ بِهِ الْحَقِيْقَةُ الْقَاصِرَةُ وَمِثَالُهٗ تَقْيِيْدُ الْعَامِ بِالْبَعْضِ وَكَذَالِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا اَوْ مَشْيًا اِلٰى بَيْتِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ اَنْ يَّضْرِبَ بِثَوْبِهٖ حَطِيْمَ الْكَعْبَةِ يَلْزَمُهُ الْحَجُّ بِاَفْعَالٍ مَّعْلُوْمَةٍ لِوُجُوْدِ الْعُرْفِ

ترجمہ: یہ فصل ان چیزوں کے بیان میں ہے جنکی وجہ سے الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں اور وہ چیزیں کہ جن کی وجہ سے لفظ کی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے وہ پانچ ہیں ان میں سے پہلی قسم عرف کی دلالت ہے اور یہ اس لئے کہ ان سے احکام کا ثبوت اس لئے ہوتا ہے کہ لفظ کی دلالت متکلم کے معنی مرادی پر ہوتی ہے پس جب لفظ کا معنی لوگوں کے درمیان متعارف ہوگا تو وہ معنی متعارف اس بات پر دلیل ہوگا کہ بظاہر یہی معنی متعارف متکلم کی مراد ہے پس اس معنی پر حکم مرتب ہوگا،

دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں خریدے گا، تو یہ قسم ان سروں پر واقع ہوگی جو سر لوگوں کے درمیان متعارف ہیں لہٰذا چڑیا اور کبوتر کا سر خریدنے سے وہ حانث نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ انڈہ نہیں کھائے گا تو یہ قسم متعارف انڈے کے نہ کھانے پر محمول ہوگی پس چڑیا اور کبوتر کا انڈہ کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا،

اور ہمارے اس بیان سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حقیقت کا متروک ہوجانا مجاز کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتا بلکہ جائز ہے یہ بات کہ حقیقت کو چھوڑنے کے ساتھ اس سے حقیقت قاصرہ ثابت ہوجائے اور حقیقت قاصرہ کی مثال عام کو مقید کرنا ہے بعض افراد کے ساتھ، اور اسی طرح اگر کسی نے نذر مانی حج کی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑے کو حطیم کعبہ کے ساتھ مارنے کی تو اس پر حج لازم ہوجائے گا افعال معلومہ کے ساتھ عرف کے پائے جانے کی وجہ سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے ان قرائن کو بیان کیا ہے کہ جن کی وجہ سے لفظ کی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور معنی مجازی پر عمل کیا جاتا ہے وہ قرائن پانچ ہیں ان میں سے پہلا قرینہ دلالت عرف اور اس کی مثالیں یہاں بیان کی ہیں۔

تشریح: قولہ: فَصْلٌ فِيْمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقَائِقُ الْاَلْفَاظِ الخ

حقیقی معنی کو چھوڑ کر معنی مجازی پر عمل کرنے کے پانچ قرائن

اس فصل میں مصنفؒ نے ان پانچ قرائن کو بیان کیا ہے جنکی بنا پر معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کو مراد لیا جاتا ہے اور لفظ کا معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی مراد لینا عام ہے خواہ معنی حقیقی کلیتًا چھوڑ کر معنی مجازی مراد لیا جائے یا معنی حقیقی کے بعض افراد مراد لئے جائیں اور بعض چھوڑ دئے جائیں اس کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں، ترک حقیقت کے پانچ قرائن ہیں (۱) دلالت عرف (۲) دلالت نفس کلام (۳) دلالت سیاق کلام (۴) دلالت متکلم (۵) دلالت محل کلام

قوله: اَحَدُهُمَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ الخ

پہلا قرینہ دلالت عرف

یہاں سے مصنفؒ ترک حقیقت کا پہلا قرینہ دلالت عرف کو بیان کر رہے ہیں دلالت عرف کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی لفظ حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی میں عرف عام یا عرف خاص کی بنا پر لوگوں کے درمیان متعارف ومشہور ہو جائے تو اس وقت لفظ کا حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے،

دلالت عرف کی بنا پر معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی مراد لینے کی دلیل یہ ہے کہ احکام لفظ سے ثابت ہوتے ہیں اور لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے جو معنی متکلم کی مراد ہوتی ہے اور جب لفظ کا ایک معنی لوگوں کے درمیان متعارف ومشہور ہو گیا تو لفظ کے اس معنی کا لوگوں کے درمیان متعارف و مشہور ہونا اس بات کی دلیل ہوگا کہ متکلم کی مراد بھی وہی متعارف ومشہور معنی ہے لفظ کا حقیقی معنی متکلم کی مراد نہیں ہے تو لہٰذا حکم اس معنی متعارف پر مرتب ہوگا حقیقی معنی پر مرتب نہیں ہوگا بلکہ حقیقی معنی متروک ہوگا۔

قوله: مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِىْ رَاْسًا الخ

دلالت عرف کی مثالیں

دلالت عرف کی مثال اول: یہاں سے مصنفؒ دلالت عرف کی بنا پر معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کو مراد لینے کی پہلی مثال دے رہے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ "وَاللّٰهِ لَا اَشْتَرِىْ رَاْسًا" کہ اللہ کی قسم میں سر نہیں خریدوں گا، اس کا حقیقی معنی ہر قسم کی سری کو شامل ہے لیکن یہ قسم ان سروں کو شامل ہوگی جن سروں کی خرید وفروخت لوگوں کے درمیان متعارف ہے مثلاً گائے، بھینس، بکری وغیرہ کا سر، اور جن سروں کی خرید وفروخت لوگوں کے درمیان متعارف نہیں ہے اور بازار میں بیچا نہیں جاتا جیسے کبوتر اور چڑیا وغیرہ کی سری تو یہ حکم ان کو شامل نہیں ہوگا

اگر اس حالف نے چڑیا یا کبوتر کا سر خرید لیا تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ لوگوں کے درمیان متعارف نہ ہونے کی وجہ سے چڑیا اور کبوتر کے سر متروک ہو گئے ہیں۔

قولہ: وَكَذَالِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا الخ

دلالت عرف کی مثال ثانی: یہاں سے مصنفؒ دلالت عرف کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی مراد لینے کی دوسری مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے یوں قسم کھائی ''وَاللّٰهِ لَا اٰكُلُ بَيْضاً'' کہ اللہ کی قسم میں انڈہ نہیں کھاؤں گا، تو یہ قسم بھی اس انڈے کے نہ کھانے پر محمول ہوگی کہ جن انڈوں کو لوگوں کے عرف میں کھایا جاتا ہے مثلاً مرغی اور بطخ کا انڈہ کیونکہ متکلم بھی اہل عرف میں سے ہے تو اس کی مراد بھی وہی انڈہ ہوگا جسے لوگ کھاتے ہیں، اور جو انڈے لوگوں کے ہاں متعارف نہیں ہیں مثلاً چڑیا اور کبوتر کا انڈہ تو قسم ان کو شامل نہ ہوگی لہٰذا اگر حالف نے چڑیا اور کبوتر کا انڈہ کھا لیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ لوگوں کے عرف میں ان کا انڈہ نہیں کھایا جاتا اور متکلم کی مراد بھی چڑیا اور کبوتر کا انڈہ نہیں ہوگا، اگر مرغی یا بطخ کا انڈہ کھائے گا تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔

قولہ: وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ تَرْكَ الْحَقِيْقَةِ الخ

فائدہ: یہاں سے مصنفؒ ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ سابقہ دونوں مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حقیقت متروک ہونے کیلئے ضروری نہیں کہ مجازی معنی مراد لیا جائے بلکہ حقیقت قاصرہ بھی مراد ہو سکتی ہے، حقیقت قاصرہ یہ ہے کہ حقیقت کے افراد میں سے بعض افراد مراد لئے جائیں اور عام کو اس کے بعض افراد کے ساتھ خاص کر لیا جائے جیسے پچھلی دونوں مثالوں میں رأس کہہ کر گائے، بھینس اور بکری کا سر مراد لیا جائے اور بیضہ کہہ کر مرغی اور بطخ کا انڈہ مراد لے لیا جائے اور اس کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں کہ لفظ کے معنی حقیقی کو اس کے بعض افراد کے ساتھ خاص کر لیا جائے۔

قولہ: وَكَذَالِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا الخ

دلالت عرف کی مثال ثالث: یہاں سے مصنفؒ دلالت عرف کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی مراد لینے پر تیسری مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے نذر مانی ''وَاللّٰهِ اَنْ اَحُجَّ'' کہ اللہ کی قسم میں حج کروں گا، یا یوں کہا ''لِلّٰهِ اَنْ اَمْشِىَ اِلٰى بَيْتِ اللّٰهِ'' کہ میں اللہ کیلئے بیت اللہ کی طرف چلوں گا، یا یوں کہا ''لِلّٰهِ اَنْ اَضْرِبَ بِثَوْبِىْ حَطِيْمَ الْكَعْبَةِ'' کہ میں اللہ کیلئے حطیم کعبہ کو اپنا کپڑا ماروں گا، ان تینوں صورتوں میں حج بیت اللہ فرض ہو جائے گا کیونکہ لوگوں کے عرف میں مذکورہ عبارت سے عرفاً حج بیت اللہ ہی مراد ہوتا ہے جو مخصوص افعال کے ساتھ حج شرعی ہے، چنانچہ صرف حج کا قصد کرنا یا بیت اللہ کی طرف چلنا یا صرف حطیم کعبہ پر کپڑا رکھ دینا مراد نہیں ہوگا کیونکہ لوگوں کے عرف کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو چھوڑ دیا گیا ہے کیونکہ یہ کلام حج شرعی میں متعارف ہے۔

وَالثَّانِیْ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِیْقَةُ بِدَلَالَةٍ فِیْ نَفْسِ الْكَلَامِ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِیْ فَهُوَ حُرٌّ لَمْ یُعْتَقْ مُكَاتَبُوْهُ وَلَا مَنْ اُعْتِقَ بَعْضُهٗ اِلَّا اِذَا نَوٰی دُخُوْلَهُمْ لِاَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوْكِ مُطْلَقٌ یَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوْكَ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَّالْمُكَاتَبُ لَیْسَ بِمَمْلُوْكٍ مِّنْ كُلِّ وَجْهٍ وَّلِهٰذَا لَمْ یَجُزْ تَصَرُّفُهٗ فِیْهِ وَلَا یَحِلُّ لَهٗ وَطْیُ الْمُكَاتَبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُكَاتَبُ بِنْتَ مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلٰی وَوَرِثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ یَفْسُدِ النِّكَاحُ وَاِذَا لَمْ یَكُنْ مَمْلُوْكًا مِّنْ كُلِّ وَجْهٍ لَّایَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوْكِ الْمُطْلَقِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ فَاِنَّ مِلْكَ فِیْهِمَا كَامِلٌ وَلِذَا حَلَّ الْوَطْیُ الْمُدَبَّرَةَ وَاُمَّ الْوَلَدِ وَاِنَّمَا النُّقْصَانُ فِی الرِّقِّ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ یَزُوْلُ بِالْمَوْتِ لَامَحَالَةَ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَعْتَقَ الْمُكَاتَبَ عَنْ كَفَّارَةِ یَمِیْنِهٖ اَوْ ظِهَارِهٖ جَازَ وَلَا یَجُوْزُ فِیْهِمَا اِعْتَاقُ الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ لِاَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِیْرُ وَهُوَ اِثْبَاتُ الْحُرِّیَّةِ بِاِزَالَةِ الرِّقِّ فَاِذَا كَانَ الرِّقُّ فِی الْمُكَاتَبِ كَامِلًا كَانَ تَحْرِیْرُهٗ تَحْرِیْرًا مِّنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ وَفِی الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ لَمَّا كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَایَكُوْنُ التَّحْرِیْرُ تَحْرِیْرًا مِّنْ كُلِّ الْوُجُوْهِ

ترجمہ: اوران پانچ چیزوں میں سے جنکے ذریعہ حقیقت متروک ہوتی ہے دوسری چیز نفس کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کوکبھی ترک کردیا جاتا ہے اس کی مثال کہ جب کسی نے کہا میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کے مکاتب آزاد نہ ہوں گے اور نہ وہ غلام کہ جس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہو مگر یہ کہ جب ان کے دخول کی نیت کی ہو، اس لئے کہ لفظ مملوک مطلق ہے جو شامل ہوگا ہر اس مملوک کو جو من کل الوجوہ مملوک ہو اور مکاتب من کل الوجوہ مملوک نہیں ہے اسی وجہ سے مولیٰ کا تصرف مکاتب میں جائز نہیں اور نہ اس کیلئے مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال ہے، اور اگر مکاتب نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کیا پھر مولیٰ مرگیا اور وہ بیٹی اس مکاتب کی وارث بن گئی تو نکاح فاسد ہو جائے گا، اور جب مکاتب من کل الوجوہ مملوک نہیں تو وہ لفظ مملوک مطلق کے تحت داخل نہ ہوگا اور یہ مدبر اور ام ولد کے خلاف ہے اس لئے کہ ان دونوں میں ملک کامل ہے اور اسی کامل ملک کی وجہ سے مدبرہ اور ام ولد سے وطی کرنا حلال ہے اور ان دونوں کی غلامی میں نقص اس حیثیت سے ہے کہ وہ غلامی مولیٰ کی موت کے ساتھ یقیناً زائل ہو جائے گی،

اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب مولیٰ نے مکاتب کو کفارۂ یمین یا کفارۂ ظہار میں آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا جائز ہوگا، اور ان دونوں کفاروں میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ کفارہ میں حکم واجب وہ تحریر ہے اور تحریر آزادی کو ثابت کرنا ہے رقیت کو زائل کرنے کے ساتھ، پس جب مکاتب میں رقیت کامل ہے تو اس کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے آزاد کرنا ہوگا اور مدبر اور ام ولد میں رقیت چونکہ ناقص ہے اس لئے ان کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے آزاد کرنا نہ ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے ان پانچ قرائن میں سے جن کے ذریعہ حقیقت متروک ہوتی ہے دوسرا قرینہ نفس کلام کی دلالت کو بیان کیا ہے اور اس کی مثال بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قولہ: وَالثَّانِیْ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِیْقَةُ بِدَلَالَةٍ فِیْ نَفْسِ الْكَلَامِ الخ

دوسرا قرینہ دلالتِ نفس کلام

یہاں سے مصنفؒ ترک حقیقت کے پانچ قرائن میں سے دوسرا قرینہ نفسِ کلام کی دلالت کو بیان کرر ہے ہیں کہ لفظ کے حقیقی معنی کو نفس کلام کی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے یعنی خود کلام کے اندر ایسا قرینہ موجود ہوتا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس لفظ کا حقیقی معنی متروک ہے۔

قولہ: مِثَالُہٗ اِذَا قَالَ کُلُّ مَمْلُوْکٍ لِیْ فَھُوَ حُرٌّ الخ

دلالتِ نفسِ کلام کی مثال

یہاں سے مصنفؒ نفس کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال پیش کرر ہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا "کُلُّ مَمْلُوْکٍ لِیْ فَھُوَ حُرٌّ" کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے، خود اس کلام میں ایسا قرینہ موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قائل کی مراد ہر مملوک نہیں بلکہ وہ مملوک مراد ہیں جو کامل مملوک ہیں کیونکہ اس نے مملوک کا لفظ مطلق بولا ہے اور مطلق کے بارے میں یہ اصول ہے "اَلْمُطْلَقُ اِذَا یُطْلَقُ یُرَادُ بِہِ الْفَرْدُ الْکَامِلُ" کہ مطلق کو جب اپنے اطلاق پر بولا جائے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے، اور مملوک کا فرد کامل یہ ہے کہ وہ ہر اعتبار سے مملوک ہو لہٰذا غلام، باندی، ام ولد اور مدبر آزاد ہو جائیں گے اس لئے کہ یہ مملوک کامل ہیں، لیکن مکاتب اور معتق البعض آزاد نہ ہوں گے اس لئے کہ ان میں آقا کی ملک ناقص ہے اور مکاتب اگر چہ رقبۃً مملوک ہے لیکن یداً مملوک نہیں اور معتق البعض کے کچھ حصے آزاد ہو چکے ہیں اس لئے ان دونوں میں ملک ناقص ہے لہٰذا مکاتب اور معتق البعض آزاد نہ ہوں گے مگر یہ کہ مکاتب اور معتق البعض کو بھی لفظ مملوک میں داخل کرنے کی نیت کی ہو تو پھر یہ بھی آزاد ہو جائیں گے اور ان کا آزاد ہونا آقا کی نیت کی وجہ سے ہوگا۔

قولہ: وَالْمُکَاتَبُ لَیْسَ مَمْلُوْکٌ مِنْ کُلِّ وَجْہٍ الخ

مکاتب من کل الوجوہ مملوک نہیں

یہاں سے مصنفؒ دلیل بیان فرمار ہے ہیں کہ مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہوتا اس لئے وہ آقا کے قول "کُلُّ مَمْلُوْکٍ لِیْ فَھُوَ حُرٌّ" کے تحت آزاد نہیں ہوگا، چونکہ مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہوتا اس لئے آقا نہ مکاتب کو بیچ سکتا ہے اور نہ ہبہ کر سکتا ہے اور نہ ہی اس سے خدمت لے سکتا ہے اور اگر مکاتبہ باندی ہے تو آقا کا اس سے وطی کرنا حلال نہیں ہے،

پھر مصنفؒ مکاتب کے کامل مملوک نہ ہونے پر تفریع پیش کرتے ہیں کہ اگر مکاتب نے آقا کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر وہ آقا فوت ہو گیا اور وہ بیٹی وارث بن کر مکاتب کی مالکہ بن گئی تو اس مکاتب سے اس کا نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ نکاح اس وقت فاسد ہوتا ہے جب بیوی اپنے غلام

خاوند کی کامل مالکہ بن جائے چونکہ مکاتب مملوک کامل نہیں ہے تو اس کی بیوی کامل مالکہ بھی نہیں بنے گی تو نکاح بھی فاسد نہیں ہوگا، اور جب مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے تو لفظ مملوک جو مطلق ہے اس کے تحت داخل ہوکر آزاد نہ ہوگا،

بخلاف مدبر اور ام ولد کے کہ آقا کی ملکیت ان میں کامل ہوتی ہے کیونکہ آقا ان کا یداً بھی مالک ہوتا ہے اور رقبۃً بھی، اسی کامل ملک کی وجہ سے مدبرہ اور ام ولد کے ساتھ آقا کیلئے وطی کرنا بھی جائز ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں آقا کے قول "كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ فَهُوَ حُرٌّ" کے تحت داخل ہوکر آزاد ہو جائیں گے۔

قوله: وَاِنَّمَا النُّقْصَانُ فِى الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ گذشتہ مسئلہ پر پیدا ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مدبر اور ام ولد میں آقا کی کامل ملک ہے تو ان کو کفارہ میں آزاد کرنا صحیح ہونا چاہئے تھا حالانکہ مدبر اور ام ولد کو کفارہ میں آزاد کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: مدبر اور ام ولد میں اگرچہ مولیٰ کی ملکیت کامل ہوتی ہے لیکن ان دونوں میں رقیت ناقص ہوتی ہے کیونکہ وہ فی الجملہ آزادی کے مستحق ہیں اور مولیٰ کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہو جاتے ہیں اور آقا کا مرنا امر یقینی ہے لہٰذا دونوں یقیناً آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہو جائیں گے اور چونکہ ان دونوں میں رقیت ناقص ہوتی ہے اس لئے ان کی تحریر بھی ناقص ہوگی اور تحریر ناقص سے کفارہ ادا نہیں ہوتا لہٰذا ام ولد اور مدبر کے آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔

قوله: وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَعْتَقَ الْمُكَاتَبَ الخ

مکاتب میں رقیت کا کامل ہونا

یہاں سے مصنفؒ نے مکاتب، مدبر اور ام ولد میں رقیت کے کامل اور ناقص ہونے کو ایک مسئلہ سے واضح کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں مکاتب کو آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا جائز ہوگا اور کفارہ بھی ادا ہو جائے گا، لیکن مدبر اور ام ولد کو اگر مذکورہ کفارات میں آزاد کیا تو یہ آزاد نہ ہوں گے اور واجب کفارہ ادا نہ ہوگا اس لئے کہ دونوں کفاروں میں تحریر رقبہ واجب ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور تحریر کا مطلب ہے کہ رقیت کو زائل کر کے تحریر کو ثابت کرنا جب کہ مکاتب میں رقیت کامل ہے تو اس کو آزاد کرنے سے کامل تحریر ثابت ہوگی اور کفارہ بھی کامل ادا ہو جائیگا لیکن مدبر اور ام ولد میں رقیت ناقص ہوتی ہے اس لئے ان کو آزاد کرنے سے کامل تحریر ثابت نہیں ہوگی تو کفارہ بھی ادا نہیں ہوگا۔

وَالثَّالِثُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ قَالَ فِى السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ كَانَ اٰمِنًا وَلَوْ قَالَ اِنْزِلْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا فَنَزَلَ لَايَكُوْنُ اٰمِنًا وَلَوْ قَالَ الْحَرْبِيُّ "اَلْاَمَانَ اَلْاَمَانَ" فَقَالَ

الْمُسْلِمُ ''اَلْاَمَانَ اَلْاَمَانَ'' كَانَ اٰمِنًا وَلَوْ قَالَ ''اَلْاَمَانَ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقٰى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتّٰى تَرٰى'' فَنَزَلَ لَايَكُوْنُ اٰمِنًا وَ لَوْ قَالَ ''اِشْتَرِ لِيْ جَارِيَةً لِتَخْدِمَنِيْ'' فَاشْتَرَى الْعَمْيَاءَ اَوِ الشَّلَّاءَ لَا يَجُوْزُ وَلَوْ قَالَ ''اِشْتَرِ لِيْ جَارِيَةً حَتّٰى اَطَأَهَا'' فَاشْتَرٰى اُخْتَهٗ مِنَ الرَّضَاعَةِ لَايَكُوْنُ عَنِ الْمُوَكِّلِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ ''اِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِيْ طَعَامِ اَحَدِكُمْ فَامْقُلُوْهُ ثُمَّ انْقُلُوْهُ فَاِنَّ فِيْ اِحْدٰى جَنَاحَيْهِ دَآءً وَ فِي الْاُخْرٰى دَوَآءً وَاِنَّهٗ لَيُقَدِّمُ الدَّآءَ عَلَى الدَّوَآءِ'' دَلَّ سِيَاقُ الْكَلَامِ عَلٰى اَنَّ الْمَقْلَ لِدَفْعِ الْاَذٰى عَنَّا لَا لِاَمْرٍ تَعَبُّدِيٍّ حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا يَكُوْنُ لِلْاِيْجَابِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى ''اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ'' عَقِيْبَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ''وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَّلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ'' يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ ذِكْرَ الْاَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمَعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوْجُ عَنِ الْعُهْدَةِ عَلَى الْاَدَاءِ اِلَى الْكُلِّ

ترجمہ: اور تیسرا قرینہ، کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب مسلمان نے حربی سے کہا ''اتر آتو'' وہ امان والا ہو جائے گا، اور اگر کہا کہ ''تو مرد ہے تو اتر'' اور وہ کافر اتر آیا تو وہ امان والا نہیں ہوگا، اور اگر حربی نے کہا کہ ''مجھے امان دو'' اور مسلمان نے کہا آمان دیدی آمان دیدی، تو وہ امان والا ہوگا، اور اگر مسلمان نے کہا ''امان عنقریب تو جان لے گا کہ جس کو تو کل پائے گا اور تو جلدی نہ کر یہاں تک کہ تو دیکھ لے'' پس وہ کافر آتر آیا تو وہ امان والا نہیں ہوگا، اور اگر کسی نے دوسرے سے کہا ''تو میرے لئے ایک باندی خرید تا کہ وہ میری خدمت کرے'' پس وکیل نے اندھی یا اپاہج باندی خرید لی تو یہ خریدنا جائز نہ ہوگا، اور اگر کہا کہ تو میرے لئے باندی خرید تا کہ میں اس سے وطی کروں پس وکیل نے اس کی رضاعی بہن خرید لی تو یہ خریدنا موکل کی طرف سے نہ ہوگا، اور اسی بنا پر ہم نے کہا حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد میں ''کہ جب مکھی تم میں سے کسی کے کھانے میں گر جائے پس اس کو ڈبو دو پھر اس کو نکال لو اس لئے کہ اس کے ایک پر میں بیماری ہوتی ہے اور دوسرے پر میں شفا ہوتی ہے اور وہ بیماری والے پر کو پہلے ڈالتی ہے شفا والے پر سے'' سیاق کلام نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ ڈبونا ہم سے تکلیف کو دور کرنے کیلئے ہے یہ حکم عبادات شرعیہ کی قبیل سے نہیں ہے پس ڈبونے کا حکم وجوب ثابت کرنے کیلئے نہیں ہوگا،

اور اللہ تعالیٰ کے قول ''اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ'' کا اللہ تعالیٰ کے قول ''وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَّلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ'' کے بعد واقع ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صدقات کے اصناف (فقراء، مساکین وغیرہ) کا ذکر صدقات سے منافقین کی امید کو ختم کرنے کے لئے ہے صدقات کے مصارف کو بیان کر کے، پس صدقہ ادا کرنے کی ذمہ داری سے نکلنا موقوف نہیں ہوگا ان تمام اصناف کو صدقہ ادا کرنے پر۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے ان پانچ قرائن میں سے جن کے ذریعہ حقیقت متروک ہوتی ہے تیسرا قرینہ دلالت سیاق کلام کو بیان کیا ہے، اور اس کی مثالیں بیان کرنے کے بعد دلالت سیاق کلام کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے پر دو مسئلے متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَالثَّالِثُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ الخ

تیسرا قرینہ دلالت سیاق کلام

یہاں سے مصنفؒ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے کو بیان کررہے ہیں، سیاق کلام کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کلام سے پہلے یا کلام کے بعد کوئی ایسا لفظی قرینہ ذکر کرڈالے وہ قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں کلام کا حقیقی معنی مرادنہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہے۔

قولہ: قَالَ فِی السِّیَرِ الْکَبِیْرِ الخ

دلالت سیاق کلام کی مثالیں

دلالت سیاق کلام کی مثالِ اوّل: حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا کہ اگر کسی مسلمان نے قلعہ میں محصور حربی سے کہا ''اِنْزِلْ'' تواتر آ، تو یہ حربی کیلئے امان ہوگا اب اس کافر کوقتل کرنا جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر مسلمان نے حربی محصور سے کہا ''اِنْزِلْ اِنْ کُنْتَ رَجُلًا'' اگر تو مرد ہے تو اتر آ، مسلمان کے اس کہنے پر وہ قلعہ سے اتر آیا تو اس کلام سے حربی کیلئے امان نہیں ہوگی، اگر چہ ''اِنْزِلْ'' کا لفظ امان دینے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن یہ معنی حقیقی ''اِنْ کُنْتَ رَجُلًا'' کے قرینہ کی وجہ سے متروک ہے لہٰذا ''اِنْ کُنْتَ رَجُلًا'' کا مجازی معنی زجر وتوبیخ مراد ہوگا،

اور اگر حربی محصور نے ''اَلْاَمَانَ اَلْاَمَانَ'' کہا کہ مجھے امان دیدو مجھے امان دیدو، اور مسلمان نے جواب میں کہا ''اَلْاَمَانَ اَلْاَمَانَ'' یعنی میں نے تجھے امان دیدی، میں نے تجھے امان دیدی، تو حربی کیلئے امان ثابت ہوجائے گی، لیکن اگر مسلمان نے جواب میں کہا ''اَلْاَمَانَ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقٰی غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتّٰی تَرٰی'' کہ تو امان مانگتا ہے عنقریب تو جان لے گا اس انجام کو جس کو تو کل پائے گا، اور تو جلدی مت کر امان میں یہاں تک کہ تو دیکھ لے میری بہادری اور اپنے انجام کو، مسلمان کے اس کہنے پر اگر وہ کافر اتر آیا تو اس کو امان حاصل نہ ہوگی، کیونکہ ''اَلْاَمَانَ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقٰی غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتّٰی تَرٰی'' کا قرینہ اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ مسلمان کا مقصود امان دینا نہیں ہے بلکہ اس کو اپنی بہادری اور اس کے انجام بد سے ڈرانا ہے، لہٰذا اس قرینہ کی وجہ سے الامان کا حقیقی معنی متروک ہوگا اور مجازی معنی زجر وتوبیخ مراد ہوں گے۔

قولہ: وَلَوْ قَالَ ''اِشْتَرِ لِیْ جَارِیَۃً لِتَخْدِمَنِیْ الخ

دلالت سیاق کلام کی مثال ثانی: یہاں سے مصنفؒ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے

کی دوسری مثال بیان فرمار ہے ہیں، کہ ایک آدمی نے دوسرے کو باندی خریدنے کا وکیل بناتے ہوئے کہا کہ میرے لئے ایک باندی خریدو تا کہ وہ میری خدمت کرے اور وکیل نے اندھی یا اپاہج باندی خرید لی تو وہ باندی مؤکل کیلئے نہیں ہوگی، اس لئے کہ ''اِشْتَرِ لِیْ جَارِیَةً'' میں لفظ جاریہ مطلق ہے ہر قسم کی باندی کو شامل تھا لہٰذا وکیل جیسی بھی باندی خرید لائے وہ مؤکل کو لازم ہو جانی چاہئے لیکن اس کا حقیقی معنی ''لِتَخْدِمَنِیْ'' خدمت کا معنی سیاق کلام کی بنا پر نہیں پایا گیا لہٰذا وکیل اگر اندھی یا اپاہج باندی خرید لائے تو وہ مؤکل کیلئے نہیں سمجھی جائے گی۔

قولہ: وَلَوْ قَالَ ''اِشْتَرِ لِیْ جَارِیَةً الخ

دلالت سیاق کلام کی مثال ثالث: یہاں سے مصنفؒ دلالت سیاق کلام کی وجہ سے حقیقی معنی کے متروک ہونے کی تیسری مثال بیان فرمار ہے ہیں، کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو باندی خریدنے کا وکیل بنایا اور کہا کہ میرے لئے باندی خریدو تا کہ میں اس سے وطی کروں، تو وکیل نے مؤکل کی رضاعی بہن کو خرید لیا تو وہ باندی مؤکل کیلئے نہیں ہوگی، اس لئے کہ لفظ جاریہ کا حقیقی معنی ہے کوئی بھی باندی، لیکن اس کا حقیقی معنی متروک ہے ''حَتّٰی اَطَاهَا'' کے قرینہ سے، کیونکہ ''حَتّٰی اَطَاهَا'' کا قرینہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ہر قسم کی باندی مراد نہیں بلکہ وہ باندی مراد ہے کہ جس سے مؤکل وطی کر سکتا ہو، لہٰذا اگر وکیل مؤکل کی رضاعی بہن کو خرید لایا تو وہ باندی مؤکل کیلئے نہیں ہوگی بلکہ وکیل خود اس کی قیمت ادا کریگا اور وہ باندی وکیل کی ہوگی۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ ''اِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ الخ

سابقہ اصول پر متفرع مسائل

یہاں سے مصنفؒ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے پر دو مسئلے متفرع کر رہے ہیں،

مسئلہ اولیٰ: یہ ہے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ''اِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِیْ طَعَامِ اَحَدِکُمْ فَامْقُلُوْهُ ثُمَّ انْقُلُوْهُ فَاِنَّ فِیْ اِحْدٰی جَنَاحَیْهِ دَآءً وَ فِی الْاُخْرٰی دَوَآءً وَاِنَّهٗ لَیُقَدِّمُ الدَّآءَ عَلَی الدَّوَآءِ'' میں ''فامقلوہ'' امر ہے اور امر کا حقیقی معنی وجوب ہے لہٰذا ڈبونا واجب ہوگا لیکن سیاق کلام ''فَاِنَّ فِیْ اِحْدٰی جَنَاحَیْهِ دَآءً وَ فِی الْاُخْرٰی دَوَآءً'' کی وجہ سے ڈبونے کے حکم کو چھوڑ دیا گیا ہے کہ مکھی کو ڈبونا واجب نہیں ہے بلکہ یہ امر بطور شفقت اور دفع اذا کیلئے ہے، کہ مکھی کو ڈبو کر نکال لو تا کہ جراثیم والے پر کے بعد شفا والا پر ڈوب جائے اور بیماری والے جراثیم اس سے مر جائیں، تو یہ امر شفقت کیلئے ہے اس کو امر ارشادی کہا جاتا ہے یہ امر تعبدی نہیں ہے کہ عبادت شرعیہ کے طور پر ڈبونا واجب ہو، چنانچہ اگر کسی نے بغیر مکھی کو ڈبوئے مکھی نکال لی تو وہ گنہگار نہیں ہوگا، لہٰذا اس حدیث پاک میں امر کا ارشادی ہونا سیاق کلام کی بنا پر معلوم ہوا ہے۔

قولہ: وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ الخ

مسئلہ ثانیہ: یہاں سے مصنفؒ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے پر دوسرا مسئلہ متفرع کر رہے ہیں، کہ اللہ تعالیٰ نے "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ" میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف بیان کئے ہیں اب ادائیگی زکوٰۃ کے آٹھوں مصارف پر خرچ کرنا ضروری ہے یا کسی ایک مصرف کو زکوٰۃ دیدی جائے تو کافی ہو جائے گی۔

شوافع کا مذہب: حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان آٹھوں اقسام کو زکوٰۃ دینا ضروری ہے اور ہر قسم کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہے ایک قسم کو یا ایک قسم کے ایک فرد پر اکتفا کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

شوافع کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں کہ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ" کے اندر لام استحقاق کا ہے کہ صدقات ان کا حق ہے پھر آٹھ اقسام کو جمع کے صیغوں کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اور جمع کے کم از کم تین افراد ہوتے ہیں لہٰذا ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ دینا ضروری ہوگا۔

احناف کا مذہب: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان آٹھ اقسام میں سے کسی ایک قسم کو زکوٰۃ دینا جائز ہے اور پھر ایک قسم میں سے اس کے کسی ایک فرد کو بھی زکوٰۃ دینا صحیح ہے مثلاً کسی ایک فقیر کو یا کسی ایک مجاہد کو زکوٰۃ دیدی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

احناف کی طرف سے شوافع کے استدلال کا جواب

ہم جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لام کے استحقاق والا معنی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے متروک ہے اور سیاق کلام، اللہ تعالیٰ کا قول "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ" کو بعد میں ذکر کیا ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے "وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ" کہ منافقین میں بعض ایسے ہیں کہ جو صدقات کی تقسیم کے سلسلہ میں آپ ﷺ پر عیب لگاتے ہیں اگر صدقات میں سے انہیں کچھ دیا جائے تو خوش ہو جاتے ہیں اور اگر ان میں سے انہیں کچھ نہ دیا جائے تو ناراض ہو جاتے ہیں،

اس آیت کے بعد اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ وصدقات کے مستحقین ذکر فرما دئے اور اس سے منافقین کی امید کو ختم کرنا مقصود ہے کہ زکوٰۃ میں تمہارا کوئی حصہ نہیں اور مصارف زکوٰۃ بیان کرنے کا مقصد منافقین کی طمع اور امید کو ختم کرنا ہے، اس آیت میں یہ بتانا مقصود نہیں کہ ان تمام اقسام کو صدقات دینا واجب ہے اور ایک قسم کے تین تین افراد کو دینا واجب ہے اس لئے کہ استحقاق والے معنی کو سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے لہٰذا سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ" کی حقیقت کو ترک کر دیا ہے۔

وَالرَّابِعُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى "فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ" وَذَالِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ حَكِيْمٌ وَّالْكُفْرُ قَبِيْحٌ وَّالْحَكِيْمُ لَا يَاْمُرُ بِهٖ فَيُتْرَكُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْاَمْرِ بِحِكْمَةِ الْاٰمِرِ وَ عَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَكَّلَ بِشِرَآءِ اللَّحْمِ فَاِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيْقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوْخِ اَوْعَلَى الْمَشْوِيِّ وَاِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النَّيِّ وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ يَمِيْنُ الْفَوْرِ مِثَالُهُ اِذَا قَالَ "تَعَالِ تَغَدَّ مَعِيْ" فَقَالَ "وَ اللّٰهِ لَااَتَغَدّٰى" يَنْصَرِفُ ذَالِكَ اِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ اِلَيْهِ حَتّٰى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذَالِكَ فِيْ مَنْزِلِهٖ مَعَهٗ اَوْ مَعَ غَيْرِهٖ فِيْ ذَالِكَ الْيَوْمِ لَايَحْنَثُ وَكَذَا اِذَا قَامَتِ الْمَرْاَةُ تُرِيْدُ الْخُرُوْجَ فَقَالَ الزَّوْجُ "اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ كَذَا" كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُوْرًا عَلَى الْحَالِ حَتّٰى لَوْخَرَجَتْ بَعْدَ ذَالِكَ لَا يَحْنَثُ وَالْخَامِسُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بِاَنْ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ اِنْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُهٗ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ مَعْرُوْفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهٖ "هٰذَا اِبْنِيْ" وَكَذَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِّنَ الْمَوْلٰى "هٰذَا اِبْنِيْ" كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعِتْقِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ خِلَافًا لَّهُمَا بِنَآءً عَلٰى مَاذَكَرْنَا اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِيْ حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهٗ وَ فِيْ حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا

ترجمہ: ترک حقیقت کا چوتھا قرینہ یہ ہے کہ کبھی حقیقت کو ایسی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کی طرف سے ہو، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ" جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور کفر قبیح ہے اور حکیم قبیح کا حکم نہیں کرتا پس آمر کی حکمت کی وجہ سے امر پر لفظ کی دلالت کو ترک کر دیا جائے گا،

اور اسی بنا پر ہم نے کہا جب کسی نے گوشت خریدنے کا وکیل بنایا پس اگر وہ ایسا مسافر ہے کہ جو راستہ پر اترا ہوا ہے تو یہ وکالت پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت کے خریدنے پر محمول ہوگی اور وکیل بنانے والا اگر صاحب خانہ ہے تو کچے گوشت کے خریدنے پر محمول ہوگی، اور اسی قسم سے یمین فور ہے اس کی مثال کہ جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا آ ؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ پس اس دوسرے شخص نے کہا کہ اللہ کی قسم میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا تو اس قسم کو پھیرا جائے گا صبح کے اس کھانے کی طرف جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے حتی کہ اگر اس نے اس کے بعد اسی کے گھر میں اس کے ساتھ صبح کا کھانا کھالیا یا کسی دوسرے کے ساتھ اسی دن صبح کا کھانا کھالیا تو وہ حانث نہیں ہوگا،

اور اسی طرح اگر عورت باہر نکلنے کے ارادے سے کھڑی ہوئی پس خاوند نے کہا کہ اگر تو نکلی تو تو ایسی ہے یعنی طلاق والی ہے تو یہ حکم اسی حالت پر بند ہوگا حتی کہ اگر اس کے بعد نکلی تو خاوند حانث نہ ہوگا،

اور پانچواں قرینہ یہ ہے کہ کبھی حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جاتا ہے محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اس طرح کہ محل ایسا ہو جو لفظ کے حقیقی معنی کو قبول نہ کرتا ہو اس کی مثال یہ ہے کہ آزاد عورت کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے لفظ بیع، ہبہ اور تملیک اور صدقہ کے الفاظ سے اور اس کا قول اپنے غلام سے جس کا نسب کسی دوسرے سے مشہور ہے یہ میرا بیٹا ہے، اور اسی طرح کسی آقا نے اگر اپنے غلام سے کہا یہ میرا بیٹا ہے حالانکہ وہ غلام

عمر میں آقا سے بڑا ہے تو یہ کلام حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزادی سے مجاز ہوگا، برخلاف صاحبینؒ کے، اس اختلاف کی بنا پر کہ جس کو ہم نے ذکر کردیا ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے حق میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور حکم کے حق میں صاحبینؒ کے نزدیک۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے ان پانچ قرائن میں سے جن کے ذریعہ حقیقت متروک ہوتی ہے چوتھا قرینہ دلالت متکلم اوراسکی مثالیں ذکر کی ہیں اور پانچواں قرینہ محل کلام کی دلالت اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں۔

قولہ: وَالرَّابِعُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ الخ

چوتھا قرینہ دلالت متکلم

یہاں سے مصنفؒ دلالت متکلم کی وجہ سے حقیقی معنی کے متروک ہونے کو بیان کررہے ہیں دلالت متکلم کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کی جانب سے کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں کلام کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہیں یا جب متکلم کلام کرے تو متکلم کی حالت اس بات پر دلالت کررہی ہو کہ اس لفظ کا حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیا جائے جیسے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ" جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے "فَلْيَكْفُرْ" امر کا صیغہ فرمایا ہے اور امر کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے تو اس امر کا حقیقی معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے کفر اختیار کرنے کو بھی مباح قرار دیا ہے لیکن اس کلام کا حقیقی معنی دلالتِ متکلم کی وجہ سے متروک ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور کفر قبیح ہے اور حکیم قبیح چیز کی کبھی اجازت نہیں دے سکتا لہٰذا اللہ تعالیٰ بھی کفر کی اجازت نہیں دے سکتے اس لئے اس کا حقیقی معنی مراد نہیں لیا جائے گا، لہٰذا اس آیت کو اتمام حجت اور زجر و توبیخ پر محمول کیا جائے گا کیونکہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا" کہ ہم نے کفر اختیار کرنے والے ظالموں کیلئے جہنم تیار کررکھی ہے اس لئے "فَلْيَكْفُرْ" کے امر کی اباحت کو اللہ تعالیٰ کے حکیم ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے۔

قولہ: وَ عَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَكَّلَ بِشِرَآءِ اللَّحْمِ الخ

دلالتِ متکلم سے متفرع ہونے والا ایک مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ دلالت متکلم کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے پر ایک مسئلہ متفرع کررہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو لحم میں ہر قسم کا گوشت داخل ہے چاہے کچا ہو یا پکا ہوا، لیکن ہر قسم کا گوشت یہاں پر مراد نہیں لیا جاسکتا بلکہ موکل کی حالت کو دیکھا جائے گا اگر موکل مسافر ہے اور دوران سفر کسی منزل پر اترا ہوا ہے تو اس کا حال اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ایسا گوشت طلب کرتا ہے کہ جو فوراً غذا بن سکے لہٰذا متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے گوشت سے مراد پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت مراد ہوگا،

اور اگر مؤکل گھر میں ہے اور بیوی بچوں کے ساتھ رہ رہا ہے تو اس کا حال اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ایسا گوشت چاہتا ہے کہ جس کو پکا کر گھر میں سب کے ساتھ مل کر کھا سکے لہٰذا اس صورت میں مطلق لحم کے معنی متروک ہوں گے اور دلالت متکلم کی وجہ سے کلام کچے گوشت پر محمول ہوگا۔

قوله: وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ يَمِيْنُ الْفَوْرِ الخ

دلالت متکلم کیوجہ سے معنیٰ حقیقی کے متروک ہونے کی مزید وضاحت

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ متکلم کی طرف سے پائے جانے والی دلالت کی وجہ سے معنیٰ حقیقی کے متروک ہونے کی قبیل سے یمین فور بھی ہے، یمین فور اس قسم کو کہتے ہیں کہ جس کے الفاظ عام ہوں لیکن متکلم کی حالت کو دیکھ کر بعض افراد مراد لئے جائیں اور بعض کو چھوڑ دیا جائے اور یمین فور میں حقیقی معنیٰ کو چھوڑ کر مجازی معنیٰ مراد لیا جاتا ہے۔

یمین فور کی مصنفؒ نے دو مثالیں بیان کی ہیں۔

یمین فور کی مثالیں

یمین فور کی مثال اول: پہلی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے یوں کہا "تَغَدَّ مَعِیَ" آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ تو اس نے جواب میں کہا "وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰی" خدا کی قسم میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا، تو یہ قسم اس کھانے کی طرف راجع ہوگی کہ جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے چنانچہ اگر اس نے کسی اور دن اس کے ساتھ اس کے گھر میں صبح کا کھانا کھایا یا اسی وقت کسی اور کے ساتھ کھانا کھایا تو وہ حانث نہ ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ "لَا اَتَغَدّٰی" اس قسم کا حقیقی معنیٰ تو عام تھا کہ جب بھی قسم کھانے والا صبح کا کھانا کھائے تو اس کی قسم ٹوٹ جانی چاہئے لیکن حال متکلم کی دلالت کی وجہ سے اس حقیقت کو چھوڑ دیا گیا ہے لہٰذا یہ قسم اس کھانے پر محمول ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے اور اسی کھانے سے یہ قسم کھانے والا حانث ہوگا دوسرا کھانا کھانے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا۔

یمین فور کی مثال ثانی: مصنفؒ نے یمین کی دوسری مثال بیان کی ہے کہ بیوی گھر سے نکلنے کیلئے تیار تھی تو خاوند نے اس کو کہا "اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ طَالِقٌ" خروج عام ہے اسی وقت نکلنے کو بھی شامل ہے اور اس کے بعد کسی اور وقت میں نکلنے کو بھی شامل ہے، لیکن خاوند کی حالت کو دیکھ کر فی الحال خروج مراد لیا جائے گا کیونکہ خاوند کا مقصود اسی وقت نکلنے سے روکنا ہے مطلق طور پر گھر سے نکلنے سے روکنا مقصود نہیں ہے، تو طلاق کے اس حکم کو اسی وقت نکلنے کے ساتھ مقید کیا جائے گا اگر بیوی اسی وقت نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی اور خاوند بھی حانث نہیں ہوگا۔

قولہ: وَالْخَامِسُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ الخ

پانچواں قرینہ دلالتِ محلِ کلام

یہاں سے مصنفؒ محل کلام کی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے کو بیان کر رہے ہیں دلالت محل کلام کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے وہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ کلام کے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیا جائے یعنی محل اس کلام کے حقیقی معنی کو قبول کرنے صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔

قولہ: وَمِثَالُهُ اِنْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ الخ

دلالتِ محلِ کلام کی مثالیں

دلالتِ محلِ کلام کی مثال اول: یہاں سے مصنفؒ دلالتِ محل کلام کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہونے کی پہلی مثال بیان کر رہے ہیں، کہ آزاد عورت گواہوں کی موجودگی میں کسی مرد سے کہتی ہے کہ میں نے اپنی جان تجھ پر بیچ دی، یا میں نے اپنی جان کا تجھے مالک بنا دیا، یا اپنی جان تجھ پر صدقہ کردی، اور مرد نے جواب میں کہا کہ میں نے قبول کرلیا، تو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا تو یہ کلام مجازاً نکاح پر محمول ہوگا کیونکہ آزاد عورت کا محل بیع، تملیک، ہبہ اور صدقہ کے حقیقی معنی کو قبول نہیں کرتا کیونکہ آزاد عورت نہ بیچی جاسکتی ہے اور نہ کسی کو صدقہ کی جاسکتی ہے اور نہ ہی ہبہ کی جاسکتی ہے لہٰذا ان الفاظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور مجازی معنی نکاح مراد ہوگا۔

قولہ: لِعَبْدِهٖ الخ

دلالتِ محلِ کلام کی مثال ثانی: اسی طرح کسی شخص نے اپنے ایسے غلام ہے جس کا نسب مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے مشہور ہے اسے "هٰذَا اِبْنِیْ" کہا یا ایسے غلام سے جو عمر میں آقا سے بڑا ہے اسے "هٰذَا اِبْنِیْ" کہا تو یہ کلام مجازاً عتق اور آزاد کرنے پر محمول ہوگا کیونکہ اس کلام کا محل حقیقی معنی یعنی بیٹا ہونے کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اس کلام کا محل یعنی وہ غلام جس کا نسب آقا کے علاوہ دوسرے شخص سے مشہور ہے یا وہ غلام جو عمر میں آقا سے بڑا ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حقیقی معنی مراد نہیں لیا جاسکتا لہٰذا اس کا مجازی معنی آزادی مراد ہوگا، لیکن دونوں صورتوں میں "هٰذَا اِبْنِیْ" سے غلام کا آزاد ہونا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو ہو جائیگا اور اس سے غلام آزاد نہ ہوگا، اور اختلاف کی وجہ وہی ہے جو پہلے گزر چکی ہے کہ مجاز لفظوں کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ

ہے امام صاحبؒ کے نزدیک اور حکم کے اعتبار سے خلیفہ ہے صاحبینؒ کے نزدیک، کہ صاحبینؒ کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کیلئے معنی حقیقی کا فی الجملہ ممکن ہونا ضروری ہے، اور دونوں صورتوں میں ''هٰذَا اِبْنِیْ'' کا حقیقی معنی کسی بھی صورت میں ممکن نہیں ہے اس لئے صاحبینؒ کے نزدیک یہ ''هٰذَا حُرٌّ'' سے مجاز نہیں ہوگا اور یہ کلام لغو ہو جائے گا، چونکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے اعتبار سے، کہ معنی مجازی کے مراد لینے کیلئے لفظ کا قواعد عربیہ کے اعتبار سے صحیح ہونا ضروری ہے، لہٰذا دونوں مثالوں میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''هٰذَا اِبْنِیْ'' مجاز ہوگا ''هٰذَا حُرٌّ'' سے لہٰذا وہ غلام آزاد ہو جائے گا، اسی اختلاف کو مصنفؒ حقیقت مجاز کی بحث میں تفصیلاً بیان کر چکے ہیں تفصیل اگر مقصود ہو تو وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِیْ مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوْصِ نَعْنِیْ بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَ اِشَارَتَهٗ وَ دَلَالَتَهٗ وَاِقْتِضَآئَهٗ وَاَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَاسِیْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَ اُرِیْدَ بِهٖ قَصْدًا وَّاَمَّا اِشَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَاثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَیْرِ زِیَادَةٍ وَّهُوَ غَیْرُ ظَاهِرٍ مِّنْ كُلِّ وَجْهٍ وَّلَا سِیْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی '' لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِیْنَ الَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ '' اَلْاٰیَةَ فَاِنَّهٗ سِیْقَ لِبَیَانِ اِسْتِحْقَاقِ الْغَنِیْمَةِ فَصَارَ نَصًّا فِیْ ذَالِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ فَكَانَ اِشَارَةً اِلٰی اَنَّ اِسْتِیْلَآءَ الْكَافِرِ عَلٰی مَالِ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْكَافِرِ اِذْ لَوْ كَانَتِ الْاَمْوَالُ بَاقِیَةً عَلٰی مِلْكِهِمْ لَایَثْبُتُ فَقْرُهُمْ وَیُخَرَّجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِیْ مَسْئَلَةِ الْاِسْتِیْلَآءِ وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشِّرَآءِ مِنْهُمْ وَتَصَرُّفَاتِهٖ مِنَ الْبَیْعِ وَالْهِبَةِ وَالْاِعْتَاقِ وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْاِسْتِغْنَامِ وَ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْغَازِیْ وَعِجْزِ الْمَالِكِ عَنْ اِنْتِزَاعِهٖ مِنْ یَدِهٖ وَتَفْرِیْعَاتِهٖ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی ''اُحِلَّ لَكُمْ لَیْلَةَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ ... اِلٰی قَوْلِهٖ تَعَالٰی ... ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ'' فَالْاِمْسَاكُ فِیْ اَوَّلِ الصُّبْحِ یَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِاَنَّ مِنْ ضَرُوْرَةِ حِلِّ الْمُبَاشَرَةِ اِلَی الصُّبْحِ اَنْ یَّكُوْنَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُوْدِ الْجَنَابَةِ وَالْاِمْسَاكُ فِیْ ذَالِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ اُمِرَ الْعَبْدُ بِاِتْمَامِهٖ فَكَانَ هٰذَا اِشَارَةً اِلٰی اَنَّ الْجَنَابَةَ لَاتُنَافِی الصَّوْمَ وَلَزِمَ مِنْ ذَالِكَ اَنَّ الْمَضْمَضَةَ وَالْاِسْتِنْشَاقَ لَایُنَافِیْ بَقَآءَ الصَّوْمِ وَ یَتَفَرَّعُ مِنْهُ اَنَّ مَنْ ذَاقَ شَیْئًا بِفَمِهٖ لَمْ یَفْسُدْ صَوْمُهٗ فَاِنَّهٗ لَوْ كَانَ الْمَآءُ مَالِحًا یَجِدُ طُعْمَهٗ عِنْدَ الْمَضْمَضَةِ لَایَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ وَعُلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْاِحْتِلَامِ وَالْاِحْتِجَامِ وَالْاِدِّهَانِ لِاَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمَّی الْاِمْسَاكَ اللَّازِمَ بِوَاسِطَةِ الْاِنْتِهَآءِ عَنِ الْاَشْیَآءِ الثَّلٰثَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِیْ اَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا عُلِمَ اَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ یَتِمُّ بِالْاِنْتِهَآءِ عَنِ الْاَشْیَآءِ الثَّلٰثَةِ وَعَلٰی هٰذَا یُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِیْ مَسْئَلَةِ التَّبْیِیْتِ فَاِنَّ قَصْدَ الْاِتْیَانِ بِالْمَامُوْرِ بِهٖ اِنَّمَا یَلْزَمُهٗ عِنْدَ تَوَجُّهِ الْاَمْرِ وَالْاَمْرُ اِنَّمَا یَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی ''ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ

ترجمہ: یہ فصل متعلقات نصوص میں ہے ہم متعلقات نصوص سے عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص مراد لیتے

ہیں بہرحال عبارۃ النص وہ حکم ہے کہ جس کیلئے کلام کو چلایا گیا ہو اور اس کلام سے اس کا قصداً ارادہ کیا گیا ہو، اور بہرحال اشارۃ النص سو وہ حکم ہے کہ جو نص کے الفاظ سے ثابت ہو بغیر کسی زیادت کے اور وہ حکم پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ اس کیلئے کلام کو چلایا گیا ہو، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول "لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ "الآیۃ میں ہے کیونکہ یہ قول مستحقین غنیمت کو بیان کرنے کیلئے چلایا گیا ہے پس یہ فرمان غنیمت کے حقدار کو بیان کرنے میں نص بن گیا ہے اور ان کا فقر نظم نص سے ثابت ہو گیا، پس نص اس کی طرف مشیر ہوگی کہ کسی مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ حاصل کرنا سبب ہے اس کافر کی ملک کے ثابت ہو جانے کا اس لئے کہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی ملک میں باقی رہتے تو ان ہجرت کرنے والے مسلمانوں کا فقر ثابت نہ ہوتا، اور اس سے تخریج کیا جائے گا استیلاء کا حکم اور ان کافروں سے تاجر کی ملک ثابت ہونے کا حکم اور اس تاجر کے تصرفات بیع، ہبہ اور اعتاق کا حکم اور مسلمانوں کے مال کو غنیمت بنانے کے ثابت ہونے کا حکم اور غازی کیلئے ملک ثابت ہونے کا حکم اور مالک قدیم کا اس غازی کے قبضہ سے چھڑانے سے عاجز ہونے کا حکم اور اس کی تفریعات کی تخریج کی جائے گی،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد "اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ... اِلٰی قولہ تعالیٰ ... ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ" (یہ ارشاد اشارۃ النص ہونے میں پہلے فرمان للفقراء کی طرح ہے)، پس اوّل صبح میں کھانے پینے اور جماع سے رکنا جنابت کے ساتھ متحقق ہوگا کیونکہ صبح تک مباشرت کے حلال ہونے کیلئے لازم ہے کہ دن کا اوّل جز جنابت کے ساتھ متحقق ہو اور اس جز میں امساک کا نام روزہ ہے جس کو پورا کرنے کا حکم بندہ کو ہوا ہے پس یہ اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے اور جنابت روزے کے منافی نہ ہونے سے لازم آئے گا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بقاءِ صوم کے منافی نہیں ہے،

اور اس سے یہ بات متفرع ہوتی ہے کہ جس شخص نے اپنے منہ سے کسی چیز کو چکھ لیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا اس لئے کہ اگر پانی ایسا نمکین ہو جس کا ذائقہ کلی کرتے وقت محسوس کرتا ہے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اور اس سے احتلام، پچھنے لگانے اور تیل لگانے کا حکم معلوم ہو گیا اس لئے کہ کتاب اللہ نے جب اس امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو اوّل صبح میں مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کے واسطے لازم آتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ روزے کا رکن پورا ہو جاتا ہے ان تین چیزوں سے رکنے کے ساتھ، اور اللہ تعالیٰ کے اسی فرمان سے حکم نکالا جائے گا رات سے روزے کی نیت کرنے کے مسئلہ کا، اس لئے کہ مامور بہ کو بجالانے کی نیت کرنا امر متوجہ ہونے کے وقت لازم آتا ہے اور امر جز اوّل کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ"

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے متعلقات نصوص یعنی عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریف اور مثالیں بیان فرمائی ہیں اور مسائل کی تخریج کی ہے۔

تشریح: قولہ: فَصْلٌ فِیْ مُتَعَلَّقَاتِ النُّصُوْصِ نَعْنِیْ بِهَا الخ

لفظ کی حکم پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے چار اقسام

یہاں سے مصنف نظم کتاب کی چوتھی تقسیم بیان فرما رہے ہیں کہ لفظ حکم پر دلالت کرے گا تو دلالت کی کیفیت کیا ہوگی اور اس سے حکم کس طرح ثابت ہوگا اس اعتبار سے اس کی چار قسمیں ہیں، (۱) عبارۃ النص (۲) اشارۃ النص (۳) دلالۃ النص (۴) اقتضاء النص، مصنفؒ نے ان کو متعلقات کے عنوان سے بیان کیا ہے کی جتنے بھی احکام ہیں ان کے ساتھ نصوص کا تعلق ان چار اقسام سے باہر نہیں ہوگا یعنی اگر وہ حکم منصوص ہے یا تو وہ عبارۃ النص سے ثابت ہوگا یا اشارۃ النص سے یا دلالۃ النص سے یا اقتضاء النص سے ثابت ہوگا۔

قولہ: وَاَمَّا عِبَارَۃُ النَّصِّ فَهُوَ الخ

عبارۃ النص کی تعریف: عبارۃ النص وہ حکم ہے کہ جس کیلئے کلام کو چلایا گیا ہو اور اس کلام سے اس حکم کا قصداً ارادہ کیا گیا ہو یعنی اس کلام سے مقصود وہی حکم ہو،

یا یوں سمجھ لیں کہ دلیل پیش کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرے گا اور لفظ کو معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہوگا اور مجتہد کا اس کلام سے حکم کو ثابت کرنا استدلال بعبارۃ النص کہلائے گا۔

قولہ: وَاَمَّا اِشَارَۃُ النَّصِّ فَهِیَ الخ

اشارۃ النص کی تعریف: اشارۃ النص وہ حکم ہے کہ جو نص کے الفاظ سے ثابت ہو بغیر زیادتی کے اور وہ حکم پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ ہی اس حکم کیلئے کلام کو چلایا گیا ہو بلکہ وہ حکم تامل اور اجتہاد سے سمجھ میں آئے،

یا یوں سمجھ لیں کہ دلیل پیش کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرے گا اور اس لفظ کو معنی کیلئے قصداً نہ لایا گیا ہوگا اور وہ حکم نص کے الفاظ سے بغیر کسی زیادتی کے ثابت ہوا ہو تو مجتہد کے اس کلام سے حکم ثابت کرنے کو استدلال باشارۃ النص کہیں گے، اور جو حکم ثابت ہو اس کو الحکم الثابت باشارۃ النص کہیں گے، عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثال یوں سمجھیں کہ ایک عید کا چاند قصداً دیکھ رہا ہو اور اس کے ساتھ اس کو آس پاس کے دوسرے ستارے بھی نظر آجائیں تو عید کے چاند کو قصداً دیکھنا یہ عبارۃ النص کی طرح ہے اور آس پاس کے دوسرے ستاروں کا نظر آجانا اشارۃ النص کی طرح ہے۔

قولہ: مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ''لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِیْنَ الخ

عبارة النص اوراشارة النص کی مثالیں

عبارة النص اوراشارة النص کی مثال اول: یہاں سے مصنفؒ عبارة النص اور اشارة النص کی پہلی مثال قرآن پاک سے پیش کررہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ '' اَلْاٰيَة کہ غنیمت کا مال ان فقراء مہاجرین کیلئے ہے جنہیں ان کے گھروں سے نکالا گیا ہے، کہ اس آیت سے دوحکم سمجھ میں آرہے ہیں۔

پہلا حکم: فقراء مہاجرین مال غنیمت کے مستحق ہیں تو یہ آیت مال غنیمت کے حق داروں کے بیان کرنے میں عبارة النص ہے اور یہ حکم اس آیت کے الفاظ سے ثابت ہورہا ہے بغیر تامل کے، لہٰذا مہاجرین کا مال غنیمت کا مستحق ہونا عبارة النص سے ثابت ہے۔

دوسرا حکم: اسی آیت کے لفظ للفقراء سے ان مہاجرین کا فقیر ہونا بھی ثابت ہوگیا تو اس آیت سے بطور اشارة النص کے یہ حکم بھی ثابت ہوا کہ اگر کفار مسلمانوں کے مال پر غلبہ حاصل کرلیں تو کافروں کی ملکیت ثابت ہوجانے کا سبب ہے کہ کفار غلبہ پانے سے مسلمانوں کے مال کے مالک بن جائیں گے اس لئے کہ کافروں کے غلبہ کے وقت بھی اگر وہ مال مہاجرین کی ملک میں باقی رہتا جو مال مکہ مکرمہ میں رہ گیا تھا تو ان مہاجرین کا فقیر ہونا ثابت نہ ہوتا کیونکہ مال کے مالک کو فقیر نہیں کہا جاتا، لہٰذا اشارة النص سے مہاجرین کا فقر بھی ثابت ہوا اور یہ بھی ثابت ہوا کہ کفار کا مسلمانوں کے مال پر غلبہ حاصل کرنا کفار کیلئے ثبوت ملک کا سبب ہے۔

قوله: وَيُخَرَّجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِىْ مَسْئَلَةِ الْاِسْتِيْلَآءِ الخ

متفرع ہونیوالے مسائل

استیلاءِ کفار! مسلمین کے مالوں پر ان کیلئے موجب ملک ہے اس سے بہت سے مسائل کی تخریج کی جاتی ہے۔

مسئلہ اولیٰ: اشارة النص سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کفار نے مسلمانوں کے مال پر غلبہ پاکر اسے دارالحرب میں منتقل کرلیا تو احناف کے نزدیک کفار اس مال کے مالک بن جائیں گے اگرچہ شوافع کے نزدیک کفار کا غلبہ حاصل کرنے سے ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔

مسئلہ ثانیہ: کہ کفار جب مسلمانوں کے مال پر غلبہ حاصل کرلیں اور اسے دارالحرب میں منتقل کرلیں تو کافر اس مال کے مالک ہوجائیں گے تو اگر کسی تاجر نے اس مال کو کفار سے خرید لیا تو یہ تاجر اس مال کا مالک ہوجائے گا اور اس کی ملکیت ثابت ہوجائے گی کیونکہ اس تاجر نے ایسے لوگوں سے مال کو خریدا ہے جو اس مال کے مالک بنے ہوئے تھے پس اس تاجر نے اس خریدے ہوئے مال میں بیع، ہبہ اور آزاد کرنے کا

تصرف کیا تو اس کا بیچنا، ہبہ کرنا اور آزاد کرنا، اگر وہ غلام یا باندی ہے تو اس کو آزاد کرنا جائز ہوگا کیونکہ تاجر اس مال کا مالک ہے۔

مسئلہ ثالثہ: اشارۃ النص سے ثابت ہونیوالے حکم سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوگیا کہ اگر مسلمانوں نے کفار پر غلبہ پا کر وہ مال واپس لے لیا جس کو کفار نے مسلمانوں سے غلبۃً حاصل کیا تھا تو یہ مال مسلمانوں کیلئے غنیمت بنے گا اور جب اس مال کو مجاہدین میں تقسیم کردیا گیا تو وہ اس مال کے مالک بن جائیں گے اور اگر صاحب مال اپنا وہ مال لینا چاہے تو بغیر عوض کے اس مال کو چھیننے کا اسے حق نہیں ہوگا کیونکہ ہجرت کرنے سے وہ کفار اس مال کے مالک بن گئے تھے اب گویا یہ کافروں کا مال غنیمت میں حاصل ہوا ہے،

مصنفؒ "وَتَفرِيعَاتِه" سے فرماتے ہیں کہ ان مسائل اور احکام کے علاوہ اور دوسری تفریعات بھی مستنبط کی جاسکتی ہیں مثلاً جب کفار نے مسلمانوں کے مال پر غلبہ پالیا اور وہ مالک بن گئے پھر وہ مال مجاہد کو غنیمت میں ملا اور مجاہد نے اس کو ضائع کردیا تو اس ضائع کرنے کا تاوان اور ضمان اس سے وصول نہیں کی جاسکتی، اسی طرح اگر وہ مال باندی ہے اور مال غنیمت کی تقسیم کے وقت کسی مجاہد کے حصہ میں آگئی تو اس مجاہد کیلئے اس سے وطی کرنا اور اس کو آزاد کرنا جائز ہے۔

قولہ: وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ الخ

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثال ثانی:

یہاں سے مصنفؒ نے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی دوسری مثال بیان فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ" سے لیکر، اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" تک، کہ یہ آیت رمضان المبارک کی رات میں جماع اور کھانے، پینے کے حلال ہونے میں عبارۃ النص ہے کیونکہ ابتدائے اسلام میں رمضان کی رات میں سونے سے قبل کھانے، پینے اور مباشرت کی اجازت تھی لیکن سونے کے بعد پھر کھانا، پینا اور مباشرت حرام ہوجاتی تھی یہ حکم بڑا مشکل تھا، تو اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو اتار کر رمضان المبارک کی رات میں کھانے، پینے اور جماع کو حلال کردیا تو یہ آیت اس حکم کے بارے میں عبارۃ النص ہوگئی،

لیکن یہی آیت جنابت کے روزہ کے منافی نہ ہونے میں اشارۃ النص ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے "كُلُوْا وَاشْرَبُوْا" فرما کر صبح صادق تک کھانے، پینے اور مباشرت کی اجازت دی ہے اور پھر فرمایا ہے "ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" کہ روزے کو رات تک مکمل کرو، تو اگر رات کے بالکل آخری حصہ میں کسی نے اپنی بیوی سے جماع کیا ہو اس کے بعد غسل نہ کیا حتی کہ صبح صادق ہوگئی تو صبح صادق کے طلوع ہونے کے فوراً بعد کے وقت میں جو روزہ ہوگا وہ جنابت کی حالت میں ہوگا، کیونکہ رات کے آخری جز اور صبح صادق کے درمیان میں کوئی ایسا وقت نہیں کہ جس میں وہ جنابت سے غسل کرکے پاکی حاصل کرلے، تو ضروری طور پر دن کا جز اوّل جنابت کے ساتھ پایا گیا، اور دن کے اسی جز اوّل سے ہی کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا نام روزہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے پورا کرنے کا حکم دیا ہے، تو اگر جنبی نے اسی جنابت کی حالت میں روزہ کی نیت کرلی تو اس کا روزہ صحیح ہوگا لہٰذا اشارۃ النص سے ثابت ہوا کہ جنابت روزہ کے منافی نہیں ہے، اور جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونے سے یہ

بات بھی لازم آتی ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بقاءِ صوم کے منافی نہیں ہے کیونکہ غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق فرض ہیں تو روزے کی حالت میں مضمضہ اور استنشاق جب کرے گا تو اس سے روزہ میں کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ اگر مضمضہ اور استنشاق سے روزہ پر اگر کوئی فرق پڑتا تو اللہ تعالیٰ جنابت کی حالت میں روزہ رکھنے کی اجازت ہرگز نہ دیتے۔

قولہ: وَ يَتَفَرَّعُ مِنْهُ اَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا الخ

متفرع ہونیوالے چند مسائل

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مضمضہ اور استنشاق بقاءِ صوم کے منافی نہیں تو اس سے چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: کہ روزہ کی حالت میں اگر کوئی چیز زبان سے چکھ لی بشرطیکہ وہ چیز حلق سے نیچے نہ اتری ہو تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ غسل کا پانی اگر نمکین ہو تو کلی کرتے وقت وہ نمک کا ذائقہ اپنی زبان سے محسوس کرے گا تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا حالانکہ اس میں ایک چیز کا چکھنا پایا جاتا ہے۔

قولہ: وَعُلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْاِحْتِلَامِ الخ

مسئلہ ثانیہ: یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ''اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ'' الخ سے احتلام ہو جانا اور پچھنے لگانا اور تیل لگانے کا حکم بھی معلوم ہوگیا کہ یہ مفسد صوم نہیں ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا نام روزہ قرار دیا ہے تو ان تین چیزوں سے رکنا روزے کا رکن ہے تو جب ان تین چیزوں سے رکنے کا نام روزہ ہے تو معلوم ہوا کہ ان تین چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں سے رکنا ضروری نہ ہوگا لہٰذا احتلام کا ہو جانا اور پچھنے لگوانا اور تیل لگانا مفسد صوم نہ ہوگا کیونکہ قرآن نے جب اس سے رکنے کا نام روزہ رکھا ہے جو صبح کے اوّل جز میں مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کے واسطے لازم آتا ہے تو معلوم ہوگیا کہ رکن صوم تین چیزوں کے رکنے کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے،

دوسری بات یہ ہے کہ کھانے، پینے کا مطلب کسی چیز کو غذا یا دواء کے طور پر معدہ یا دماغ میں پہنچانا ہوتا ہے اور پچھنے لگوانے اور تیل لگانے سے دوا اور تیل دماغ یا معدہ تک نہیں پہنچتی، اسی طرح جماع کا مطلب بیوی سے قصداً ملنا ہے اور احتلام کو جماع نہیں کہا جاتا، لہٰذا ان چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

باقی رہی یہ بات کہ جس حدیث میں ''اَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُوْمُ'' آیا ہے کہ پچھنے لگوانے اور لگانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ

گیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا روزہ ٹوٹنے کے قریب ہو گیا حاجم کا اس لئے کہ روزہ کی حالت میں جب خون کھینچتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ خون کا کوئی قطرہ حلق سے نیچے اتر گیا ہو، اور محجوم کا اس لئے کہ خون نکلوانے سے ضعف اور کمزوری اتنی بڑھ جائے کہ وہ روزہ توڑنے پر مجبور ہو جائے، خلاصہ یہ ہے بالفعل روزے کا ٹوٹنا مراد نہیں بلکہ ٹوٹنے کے قریب ہونا مراد ہے۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِیْ مَسْئَلَةِ التَّبْيِيْتِ الخ

روزے کی نیت کا وقت اور اس میں اختلاف

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "ثُمَّ اَتِمُّوْا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ" سے رمضان کے روزے کیلئے رات سے روزے کی نیت کرنے کے مسئلے کا حکم بھی نکالا جاتا ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رمضان کے روزے کیلئے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر کوئی شخص دوپہر سے پہلے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس نے کھایا پیا کچھ نہ ہو،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کرنا ضروری ہے اگر صبح صادق ہو گئی اور اس نے روزے کی نیت نہیں کی تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا روزہ صحیح نہ ہوگا،

حضرت امام شافعیؒ دلیل دیتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "لَا صِيَامَ لِمَنْ لَّمْ يَنْوِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ" کہ اس شخص کا روزہ نہیں ہے کہ جس نے رات سے روزے کی نیت نہیں کی، معلوم ہوا کہ روزے کے صحیح ہونے کیلئے رات سے نیت کرنا ضروری ہے،

حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "ثُمَّ اَتِمُّوْا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ" سے معلوم ہوتا ہے کہ رات سے روزے کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مامور بہ کو بجالانے کی نیت کرنا آدمی پر اس وقت ضروری ہوتا ہے جب امر متوجہ ہو اور روزے کا امر متوجہ ہوتا ہے صبح صادق کے بعد، کیونکہ صبح صادق تک تو کھانے، پینے اور جماع کی اجازت ہے، اور جب روزے کا امر صبح صادق کے بعد متوجہ ہوتا ہے جیسے رب العزت نے فرمایا "ثُمَّ اَتِمُّوْا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ" تو صبح صادق سے پہلے رات سے روزے کی نیت کرنا ضروری نہ ہوگا کیونکہ جب مامور بہ کو صبح صادق کے بعد ادا کرنا ضروری ہے تو نیت بھی صبح صادق کے بعد ضروری ہوگی پہلے ضروری نہیں اگر کر لے تو بہت اچھا ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا حکم

مصنفؒ نے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا حکم ذکر نہیں کیا، ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان سے ثابت ہونے والے حکم پر قطعی طور پر عمل کرنا ضروری ہے اور اگر عبارۃ النص اور اشارۃ النص کے حکم میں تعارض ہو جائے تو عبارۃ النص کے حکم کو اشارۃ النص کے حکم پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ عبارۃ النص کے حکم کے لئے کلام کو چلایا گیا ہے۔

وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِیَ مَا عُلِمَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا وَّلَا اِسْتِنْبَاطًا مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی "وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا" فَالْعَالِمُ بِاَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِاَوَّلِ السِّمَاعِ اَنَّ تَحْرِيْمَ

التَّافِیْفِ لِدَفْعِ الْاَذٰی عَنْهُمَا وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ عُمُوْمُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِعُمُوْمِ عِلَّتِهٖ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰی قُلْنَا بِتَحْرِيْمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاِسْتِخْدَامِ عَنِ الْاَبِ بِسَبَبِ الْاِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ اَوِ الْقَتْلِ قِصَاصًا ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتّٰی صَحَّ اِثْبَاتُ الْعُقُوْبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَالَ اَصْحَابُنَا وَجَبَتِ الْكَفَّارَةُ بِالْوِقَاعِ بِالنَّصِّ وَبِالْاَكْلِ وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَعَلٰی اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی قِيْلَ يُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰی تِلْكَ الْعِلَّةِ قَالَ الْاِمَامُ الْقَاضِیْ اَبُوْ زَيْدٍ لَوْ اَنَّ قَوْمًا يَعُدُّوْنَ التَّافِيْفَ كَرَامَةً لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَافِيْفُ الْاَبَوَيْنِ وَكَذَالِكَ قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی " يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ "الْاٰيَةَ وَلَوْ فَرَضْنَا بَيْعًا لَا يَمْنَعُ الْعَاقِدَيْنِ عَنِ السَّعْیِ اِلَی الْجُمُعَةِ بِاَنْ كَانَا فِیْ سَفِيْنَةٍ تَجْرِیْ اِلَی الْجَامِعِ لَا يُكْرَهُ الْبَيْعُ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ اِمْرَاَتَهٗ فَمَدَّ شَعْرَهَا اَوْ عَضَّهَا اَوْ خَنَقَهَا يَحْنَثُ اِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْاِيْلَامِ وَلَوْ وُجِدَ صُوْرَةُ الضَّرْبِ وَمَدُّ الشَّعْرِ عِنْدَ الْمُلَاعَبَةِ دُوْنَ الْاِيْلَامِ لَا يَحْنَثُ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فُلَانًا فَضَرَبَهٗ بَعْدَ مَوْتِهٖ لَا يَحْنَثُ لِاِنْعِدَامِ مَعْنَی الضَّرْبِ وَهُوَ الْاِيْلَامُ وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فُلَانًا فَكَلَّمَهٗ بَعْدَ مَوْتِهٖ لَا يَحْنَثُ لِعَدَمِ الْاِفْهَامِ وَ بِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی يُقَالُ اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ لَحْمًا فَاَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ اَوِ الْجَرَادِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْ اَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ اَوِ الْاِنْسَانِ يَحْنَثُ لِاَنَّ الْعَالِمَ بِاَوَّلِ السِّمَاعِ يَعْلَمُ اَنَّ الْحَامِلَ عَلٰی هٰذَا الْيَمِيْنِ اِنَّمَا هُوَ الْاِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَاُ مِنَ الدَّمِ فَيَكُوْنُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمَوِيَّاتِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰی ذَالِكَ

ترجمہ: اور بہر حال دلالۃ النص پس وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ کیلئے علت ہو نا لغت کی رو سے معلوم ہوا ہو نہ کہ اجتہاد اور استنباط کی رو سے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْ هُمَا'' میں ہے، پس لغت عرب کی وضعوں کو جاننے والا سنتے ہی سمجھ جاتا ہے اس بات کو کہ والدین کو اف کہنے کا حرام ہونا ان سے تکلیف دور کرنے کیلئے ہے اور اس نوع کا حکم علت کے عام ہونے کی وجہ سے منصوص علیہ کے حکم کا عام ہونا ہے اور اسی اذیت کے معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ والدین کو مارنا، گالی دینا اور باپ کو اجیر بنا کر خدمت لینا اور قرض کی وجہ سے باپ کو قید کرانا اور قصاص میں باپ کو قتل کر دینا یہ سب کے سب حرام ہیں پھر دلالۃ النص قطعی ہونے میں نص کے درجہ میں ہے حتی کہ دلالۃ النص کے ذریعہ شرعی سزائیں ثابت کرنا صحیح ہے،

ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ جماع کی وجہ سے کفارہ عبارۃ النص سے واجب ہوا ہے اور کھانے، پینے کے ذریعہ کفارہ دلالۃ النص سے واجب ہوا ہے، اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ نص کے حکم کا مدار اسی علت پر ہوگا، امام قاضی ابوزیدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کچھ لوگ اف کہنے کو اکرام شمار کرتے ہوں تو ان کیلئے والدین کو اُف کہنا حرام نہیں ہوگا، اور اسی طرح ہم نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد '' يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ '' الْاٰيَةَ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر ہم ایسی بیع فرض کرلیں جو عاقدین کو جمعہ کی طرف سعی کرنے سے نہ روکتی ہو اس طرح کہ یہ دونوں ایسی کشتی میں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف چل رہی ہو تو ان کیلئے بیع مکروہ نہ ہوگی، اور دلالۃ النص کی اسی

علت کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا پھر اس نے بیوی کے بالوں کو کھینچا یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دبایا تو وہ حانث ہو جائے گا، جب کہ یہ امور اس کو تکلیف پہنچانے کے طور پر ہوں، اور اگر مار کی صورت یا بال کھینچنا ملاعبت کے طور پر ہو تکلیف پہنچانے کے طور پر نہ ہو تو خاوند حانث نہ ہوگا، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر اس نے اس کو مرنے کے بعد مارا تو وہ حانث نہ ہوگا مارنے کے معنی نہ ہونے کی وجہ سے یعنی تکلیف کے نہ ہونے کی وجہ سے،

اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کریگا پھر اس نے اس کے مرنے کے بعد کلام کیا تو وہ حانث نہ ہوگا افہام کے معدوم ہونے کی وجہ سے، اور اسی معنی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پس اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو حانث ہو جائے گا اس لئے کہ لغت کا جاننے والا سنتے ہی جان لیگا کہ اس قسم پر آمادہ ہونا اس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس خون والے گوشت کے کھانے سے احتراز مقصود ہوگا اور حکم اسی پر دائر کیا جائیگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے دلالۃ النص کی تعریف اور اسکی مثالیں اور حکم بیان فرمایا ہے اور اس کے بعد چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: **قولہ:** وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ الخ

دلالت النص کی تعریف: دلالت النص وہ معنی ہے کہ جس کے بارے میں لغۃً یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ حکم منصوص علیہ کے حکم کیلئے علت ہے اجتہاد اور استنباط کا اس میں قطعاً دخل نہ ہو، یعنی نص میں جو حکم وارد ہوا ہے اس حکم کی علت کو لغت عرب جاننے والا ہر آدمی سمجھ جاتا ہو فقیہ اور مجتہد ہونا ضروری نہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا" کہ تم والدین کو اُف بھی نہ کہو اور نہ ان کو جھڑکو، اف کا حکم عربی زبان میں ناگواری اور غصہ کے اظہار کے وقت بولا جاتا ہے کیونکہ جو شخص لغت عرب کو جاننے والا ہوگا وہ صرف پہلی بار سننے ہی سے سمجھ جاتا ہے کہ کلمہ اف کہنے کی حرمت اس لئے ہے کہ اس سے والدین کو تکلیف اور اذیت پہنچتی ہے، تو والدین کے سامنے اف کہنے کی حرمت کی علت ان سے اذیت اور تکلیف کو دور کرنا ہے اور یہی علت بطریق اولیٰ ضرب وشتم میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا وہ بھی حرام ہیں، تو والدین کے سامنے کلمہ اف کا ممنوع اور حرام ہونا عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور اف کہنے کی حرمت کی علت ان سے تکلیف کو دور کرنا ہے اس علت کو سمجھنے کیلئے اجتہاد اور غور وفکر کی بھی ضرورت نہیں چنانچہ جو شخص اجتہاد اور استنباط کا ملکہ نہیں رکھتا مثلاً غیر فقیہ، وہ بھی اس علت کو سمجھ جاتا ہے اس لئے ضرب وشتم کا ممنوع ہونا دلالت النص سے ثابت ہے۔

قولہ: وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ الخ

دلالت النص کا حکمِ اوّل

یہاں سے مصنفؒ دلالت النص کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اس کا حکم یہ ہے کہ علت کے عام ہونے سے منصوص علیہ کا حکم بھی عام ہوجائے گا یعنی جہاں جہاں علت پائی جائے گی وہاں وہاں حکم بھی پایا جائے گا اور جہاں پر علت نہ پائی جائے گی تو وہاں پر حکم بھی نہیں پایا جائے گا، جیسے مذکورہ مثال میں والدین کے سامنے کلمہ اف کہنے کے حرام ہونے کی علت ایلام اور ایذا ہے یعنی والدین کو رنج اور تکلیف پہنچانا اس تحریم کی علت ہے، لہٰذا جن امور کے ارتکاب سے والدین کو تکلیف پہنچے گی ان تمام امور کا ارتکاب حرام ہوگا، تو اذیت والی علت کی وجہ سے ہم نے کہا والدین کو مارنا، پیٹنا اور گالی دینا بھی حرام ہوگا کیونکہ اس سے والدین کو اف سے بھی زیادہ اذیت پہنچتی ہے اور والدین کو مزدور بنا کر خدمت لینا بھی حرام ہوگا اور اگر والدین کے ذمہ بیٹے کا قرض ہو تو اس قرض کی وجہ سے ان کو قید کرانا بھی حرام ہوگا یا والدین نے اپنے کسی بیٹے کو قتل کردیا تو قصاص میں ان کو قتل کرانا بھی حرام ہوگا کیونکہ ان سب چیزوں سے والدین کو تکلیف اور ایذا پہنچتی ہے اس لئے یہ ساری چیزیں حرام ہوں گی، اور قتل میں اگرچہ مقتول بیٹے کی طرف سے ایذا نہیں پائی گئی لیکن بیٹے کی وجہ سے چونکہ ایذا پائی گئی ہے اس لئے قصاصاً بھی ان کو قتل کرنا حرام ہوگا۔

قوله: ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِ بِمَنْزِلَةِ النَّصِ الخ

دلالت النص کا حکمِ ثانی

یہاں سے مصنفؒ دلالت النص کا حکم ثانی بیان فرمارہے ہیں کہ دلالت النص یقین کا فائدہ دینے میں اور دلیل قطعی ہونے میں عبارۃ النص کی طرح ہے کہ جس طرح عبارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہوتا اسی طرح دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوگا وہ قطعی اور مفید یقین ہوگا اور اس میں بھی کوئی شک وشبہ نہیں ہوگا، اور عبارۃ النص کی طرح دلالت النص کے قطعی ہونے کی وجہ سے، دلالت النص سے بھی شرعی سزائیں اور کفارات ثابت ہوتے ہیں،

چنانچہ ہمارے علماءِ احناف نے فرمایا کہ رمضان شریف کا روزہ شروع کرکے اگر قصداً بیوی سے جماع کرکے توڑ ڈالے تو اس پر کفارہ کا واجب ہونا حدیث اعرابی (جو کہ مشہور ہے جنہوں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا تھا) کی عبارۃ النص سے ثابت ہوا ہے، اور قصداً کھانے، پینے کی وجہ سے روزہ توڑنے کی صورت میں کفارہ واجب ہونا اسی حدیث کی دلالت النص سے ثابت ہوا ہے کیونکہ کفارہ صوم کے وجوب کا سبب جماع نہیں بلکہ قصداً روزے کو توڑنا ہے اور قصداً روزہ کا توڑنا دونوں صورتوں میں پایا گیا ہے، اسی طرح حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو زنا کی وجہ سے سنگسار کرنا عبارۃ النص سے ثابت ہے اور ان کے علاوہ ہر محصن زانی کو سنگسار کرنا دلالت النص سے ثابت ہے کیونکہ عربی لغت کو جاننے والا اس حدیث کو سنتے ہی سمجھ جاتا ہے کہ حضرت ماعز اسلمیؓ کو اس لئے رجم کیا گیا ہے کہ وہ شادی شدہ تھے اور ان سے زنا ہوگیا تھا لہٰذا بطریق دلالت النص سے یہ ثابت ہوا کہ جو شخص بحالت احصان زنا کا مرتکب ہوگا اس کو رجم کیا جائے گا۔

قولہ: وَعَلٰی اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی قِيْلَ يُدَارُ الْحُكْمُ الخ

حکم کا علت پر دائر ہونا نفی اور ثبوت کے اعتبار سے

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دلالت النص چونکہ قطعی اور یقینی ہوتی ہے اس لئے دلالت النص کا حکم اس علت پر دائر ہوگا کہ جہاں علت پائی جائے گی وہاں حکم پایا جائے گا اور جہاں علت نہیں پائی جائے گی وہاں حکم بھی ثابت نہیں ہوگا چنانچہ مشائخ احناف میں سے امام قاضی ابوزید دبوسیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی علاقہ والے والدین کے سامنے اف کہنے کو اکرام اور تعظیم سمجھتے ہوں تو علت ایذائے والدین کے نہ پائے جانے کی وجہ سے والدین کے سامنے اف کہنا حرام نہیں ہوگا کیونکہ کلمہ اف کے حرام ہونے کی علت اذیت والدین تھی جب اذیت والی علت نہیں پائی گئی تو حرمت والا حکم بھی نہیں پایا جائے گا،

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ" الخ میں جمعہ کی اذانِ اوّل کے بعد بیع، شراء کو ممنوع قرار دیا گیا ہے اس کی علت یہ ہے کہ بیع وشراء سعی الی الجمعہ میں خلل انداز ہوتی ہے لہٰذا وہ تمام کام ممنوع ہوں گے جس کے اندر یہ علت پائی جائے گی، اور اگر خلل سعی الی الجمعہ والی علت نہ پائی جائے تو اذان اوّل کے بعد بیع وشراء مکروہ تحریمی نہیں ہوگی وہ اس طرح کہ بائع اور مشتری جمعہ پڑھنے کیلئے کشتی یا گاڑی وغیرہ میں جارہے ہیں اور وہ کشتی یا گاڑی جامع مسجد کی طرف جارہی ہو اور جاتے جاتے آپس میں خرید وفروخت کر لیتے ہیں تو یہ مکروہ تحریمی نہیں ہوگی کیونکہ سعی الی الجمعہ میں خلل والی علت نہیں پائی گئی۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ اِمْرَاَتَهٗ الخ

دلالت النص کی علت پر متفرع ہونیوالے مسائل

یہاں سے مصنفؒ نے دلالت النص کی علت پر چند مسائل متفرع کیے ہیں کہ جہاں پر علت پائی جائے گی وہاں پر حکم بھی پایا جائے گا اور جہاں پر علت نہ پائی جائے گی وہاں حکم بھی نہ پایا جائے گا۔

مسئلہ اولیٰ: کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا اس کی علت ایلام اور ایذاء ہے یعنی اس کو تکلیف نہیں پہنچاؤں گا لہٰذا اگر اس نے اس کے بال کھینچے یا گلا دبایا یا اس کو کاٹا بطور ایلام کے تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ تکلیف پہنچانے کی علت پائی گئی تو حانث ہونے کا حکم بھی پایا جائے گا، اور اگر اس نے مارا یا بال کھینچے بطور ملاعبت کے تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ تکلیف پہنچانے کی علت نہیں پائی گئی تو حانث ہونے کا حکم بھی نہیں لگے گا۔

قولہ: وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فُلَانًا الخ

مسئلہ ثانیہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا اگر اس نے اس کو اس کے مرنے کے بعد مارا تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ ضرب سے مقصود ایلام ہے اور مرنے کے بعد مارنے سے علت ایذا نہیں پائی گئی تو حانث ہونے کا حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

قولہ: وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فُلَانًا الخ

مسئلہ ثالثہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا اور کلام کرنے سے یہاں مقصود افہام ہے لہٰذا اگر اس نے اس کی موت کے بعد کلام کیا تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ مرنے کے بعد افہام نہیں پایا گیا کیونکہ قسم میں حانث ہونے کے حکم کا مدار اسی افہام کی علت پر ہے جب علت نہیں پائی جائے گی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

قولہ: وَ بِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى يُقَالُ اِذَا حَلَفَ الخ

مسئلہ رابعہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر اس نے نعوذ باللہ خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ عربی زبان میں لحم اس گوشت کو کہتے ہیں جو خون سے بنتا ہو کیونکہ عربی لغت کا جاننے والا اس کلام کو سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ اس کا مقصد ایسے گوشت سے بچنا ہے جو خون سے بنتا ہو،

چنانچہ جب اس نے مچھلی اور ٹڈی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ یہ دمویات میں سے نہیں ہے اور اگر اس نے خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ علت پائی گئی ہے تو حانث ہونے کا حکم بھی پایا جائے گا اس لئے کہ خنزیر اور انسان دمویات میں سے ہیں،

باقی رہا یہ اشکال کہ مچھلی میں تو خون ہوتا ہے لہٰذا اس کے کھانے کے بعد حانث ہو جانا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مچھلی میں سرخ رنگ کی رطوبت ہوتی ہے وہ خون نہیں ہوتا کیونکہ خون کو جب دھوپ میں رکھا جائے تو وہ کالا سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کا خون جب دھوپ میں رکھا جائے تو وہ سفید ہو جاتا ہے، اور عرف میں بھی مچھلی کھانے والے کو گوشت کھانے والا نہیں کہا جاتا بلکہ مچھلی کھانے والا کہا جاتا ہے، اور اگر کسی کو گوشت خریدنے کیلئے بھیجا جائے اور مچھلی خرید لائے تو اس کو حکم پورا کرنے والا نہیں کہا جاتا،

اور قرآن کریم نے جو مچھلی کو "لَحْمًا طَرِيًّا" کہا وہ محض شکل وصورت کے اعتبار سے کہا ہے حقیقت کے اعتبار سے نہیں کہا، تو اللہ تعالیٰ نے صورت کی رعایت سے اس کو "لَحْمًا طَرِيًّا" کہا ہے دوسری بات یہ ہے کہ جب قسم کھانے والے نے لحم مطلق کہا اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مچھلی کے گوشت میں خون نہ ہونے کی وجہ سے ایک قسم کی کمی ہے اور یہ کامل لحم نہیں تو لہٰذا مچھلی کھانے سے قسم کھانے والا حانث نہیں ہوگا، لہٰذا حکم اسی علت پر دائر ہوگا اور جب علت پائی جائے گی تو حکم پایا جائے گا اور جب علت نہیں پائی جائے گی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰى فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ اِلَّا بِهٖ كَانَ النَّصُّ اِقْتَضَاهُ لِيَصِحَّ فِىْ نَفْسِهٖ مَعْنَاهُ مِثَالُهٗ فِى الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ "اَنْتِ طَالِقٌ" فَاِنَّ هٰذَا نَعْتُ الْمَرْاَةِ اِلَّا اَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِىْ

اَلْمَصْدَرَ فَكَانَ الْمَصْدَرَ مَوْجُوْدٌ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا قَالَ "اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّىْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ" فَقَالَ "اَعْتَقْتُ" يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْاٰمِرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْاَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْاٰمِرُ نَوٰى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى وَذَالِكَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ "اَعْتِقْهُ عَنِّىْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ" يَقْتَضِىْ مَعْنٰى قَوْلِهٖ بِعْهُ عَنِّىْ بِاَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِىْ بِالْاِعْتَاقِ فَاَعْتِقْهُ عَنِّىْ فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيَثْبُتُ الْقُبُوْلُ كَذَالِكَ لِاَنَّهٗ رُكْنٌ فِىْ بَابِ الْبَيْعِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَؒ اِذَا قَالَ "اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّىْ بِغَيْرِ شَىْءٍ" فَقَالَ "اَعْتَقْتُ" يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْاٰمِرِ وَيَكُوْنُ هٰذَا مُقْتَضِيًا لِلْهِبَةِ وَالتَّوْكِيْلِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى الْقَبْضِ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الْقُبُوْلِ فِىْ بَابِ الْبَيْعِ وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ الْقُبُوْلُ رُكْنٌ فِىْ بَابِ الْبَيْعِ فَاِذَا اَثْبَتْنَا الْبَيْعَ اِقْتِضَاءً اَثْبَتْنَا الْقُبُوْلَ ضَرُوْرَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِىْ بَابِ الْهِبَةِ فَاِنَّهٗ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِى الْهِبَةِ لِيَكُوْنَ الْحُكْمُ بِالْهِبَةِ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ

ترجمہ: اور بہرحال مقتضی النص پس وہ نص پر ایسی زیادتی کا نام ہے جس کے بغیر نص کے معنی متحقق نہ ہوں، گویا کہ نص نے اس زیادتی کا تقاضا کیا ہے تاکہ نص کے معنی فی نفسہ صحیح ہوجائیں، اس کی مثال شرعی احکام میں شوہر کا قول "اَنْتِ طَالِقٌ" ہے کیونکہ طالق عورت کی صفت ہے مگر صفت مصدر کا تقاضا کرتی ہے گویا کہ مصدر اقتضاء موجود ہے اقتضاء کے طریقہ کے ساتھ، اور جب کسی آدمی نے کہا کہ تو اپنے غلام کو ایک ہزار درہم کے بدلے میں آزاد کردے اور دوسرے آدمی نے کہا کہ میں نے آزاد کردیا تو یہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی پس آمر پر ایک ہزار درھم واجب ہوں گے اور اگر آمر نے اس سے کفارہ کی نیت کی تو یہ آزادی کفارہ کی طرف سے ادا ہوگی جس کی اس نے نیت کی ہے،

اور یہ اس لئے کہ اس کا قول تو اس کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کردے تقاضا کرتا ہے کہ اس کے قول کے یہ معنی ہوں کہ تو اس کو میرے ہاتھ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر پھر میری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل بن جا پھر اس کو میری طرف سے آزاد کردے، پس بیع بطریق اقتضاء ثابت ہوگی اور قبول کرنا بھی اسی طرح ثابت ہوگا اس لئے کہ قبول کرنا باب بیع میں رکن ہے، اور اسی وجہ سے حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی آدمی نے (دوسرے سے) کہا کہ تو اپنا غلام میری طرف سے بغیر کسی عوض کے آزاد کردے پس اس دوسرے نے کہا کہ میں نے آزاد کردیا تو یہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی اور یہ کلام ہبہ اور وکیل بنانے کا تقاضا کرے گا اور اس میں قبضہ کی احتیاج نہ ہوگی اس لئے کہ قبضہ قبول کے مرتبہ میں ہے بیع کے باب میں، لیکن ہم (طرفین کی طرف سے) جواب دیں گے قبول باب بیع میں رکن ہے، پس جب ہم نے بیع کو اقتضاءً ثابت کیا تو ہم نے قبول کو بھی ضرورت کی بنا پر ثابت کردیا، بخلاف باب ہبہ میں قبضہ کرنے کے، کیونکہ ہبہ میں قبضہ کرنا رکن نہیں ہے تاکہ بطریق اقتضا ہبہ کا حکم قبضہ کا حکم ہوجائے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے متعلقات نصوص کی چوتھی قسم اقتضاء النص کی تعریف اور اس کی تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ الخ

اقتضاء النص کی تعریف: اقتضاء النص، یہ نص پر ایسی زیادتی کا نام ہے کہ اس زیادتی کے بغیر نص کا معنی متحقق اور ثابت ہی نہ ہوسکتا ہو، گویا نص نے خود اس زیادتی کو ماننے کا تقاضا کیا ہے تا کہ اس نص کا معنی صحیح ہوجائے جیسے اللہ تعالیٰ نے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں فرمایا ہے "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" اس نص میں رقبہ کا لفظ مطلق ہے لیکن یہ نص تقاضا کرتی ہے کہ مملوکہ کی زیادتی کے ساتھ اس کو مقید کیا جائے اور مملوکہ کی زیادتی یہاں مقدر ہوگی کیونکہ ملکیت کے بعد ہی تحریر رقبہ ہوسکتا ۔ کیونکہ آزادی اپنی مملوکہ چیز سے ملکیت کے زائل کرنے کا نام ہے اور غلام تب ہی آزاد ہوگا کہ جب وہ مملوک ہوگا،

اور وہ نص جو مقدر زیادتی کا تقاضا کرے اسے مُقتضِی کہتے ہیں، اور وہ مقدر زیادتی کہ جس پر نص کی صحت موقوف ہو اور نص کیلئے وہ شرط کا درجہ رکھتی ہو اس کو مقتضٰی کہا جاتا ہے، اور وہ نص پر اضافہ کرنا مقدر زیادتی مان کر تا کہ نص کا معنی صحیح ہوجائے اور نص کا اس زیادتی کا تقاضا کرنا اس کو اقتضاء النص کہا جاتا ہے،

قولہ: مِثَالُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ الخ

اقتضاء النص کی مثالیں

اقتضاء النص کی مثال اول: یہاں سے مصنفؒ نے احکام شرعیہ میں اس کی مثال دی ہے کہ خاوند نے اپنی بیوی سے کہا "اَنْتِ طَالِقٌ" اس میں "طَالِقٌ" عورت کی صفت ہے کہ تو طلاق والی ہے اور صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے اور یہاں طلاقاً مصدر کی زیادتی بطور اقتضاء کے مانی جائے گی، اس لئے کہ صفت کے صیغہ یعنی اسم فاعل، اسم مفعول اور صفت مشبہ وغیرہ مصدر پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ فعل مصدر پر دلالت کرتا ہے، اور جب طالق عورت کی صفت ہے تو "طالق" اسم فاعل مصدر کا تقاضا کرے گا تو خاوند کا "اَنْتِ طَالِقٌ" کہنا "اَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا" کہنا ہوگا تو طلاق مصدر کی زیادتی طالق اسم فاعل کے تقاضے سے اقتضاء سمجھی جائے گی، تو مصدر یعنی "طَلَاقًا" اقتضاء ثابت ہوگا یعنی "اَنْتِ طَالِقٌ" مُقتضِی ہوگا اور طلاقاً مصدر مقتضٰی ہوگا۔

قولہ: وَاِذَا قَالَ "اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ" الخ

اقتضاء النص کی مثال ثانی: یہاں سے مصنفؒ اقتضاء النص کی دوسری مثال بیان فرمارہے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے

دوسرے سے کہا ''اَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّیْ بِاَلْفِ دِرْھَمٍ'' کہ اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے عوض میں آزاد کردے، تو دوسرے نے جواب میں کہا ''اَعْتَقْتُ'' کہ میں نے غلام آزاد کردیا، تو یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد ہوگا اور آمر پر ایک ہزار درہم واجب ہوں گے اور اگر آمر نے اس غلام کی آزادی سے قسم وغیرہ کے کفارے کی نیت کی تو کفارہ بھی ادا ہو جائے گا،

دلیل یہ ہے کہ آمر کا قول ''اَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّیْ بِاَلْفِ دِرْھَمٍ'' بیع کا تقاضا کرتا ہے اور یہ بیع اس کلام سے اقتضاءً ثابت ہے کیونکہ آمر نے اپنے کلام میں بالف درہم کہا جو بیع میں استعمال ہوتا ہے اور اگر ہم اقتضاءً بیع کو ثابت نہ کریں تو آمر کا کلام لغو ہو جائے گا کیونکہ آمر کی طرف سے آزاد ہونے کیلئے اس کی ملکیت ضروری ہے اور یہاں اس کی ملکیت نہیں پائی گئی لہٰذا کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے بیع اور توکیل بالعتاق کو اقتضاءً ثابت کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ آمر نے یوں کہا ''بِعْهُ عَنِّیْ بِاَلْفِ دِرْھَمٍ ثُمَّ کُنْ وَکِیْلِیْ بِالْاِعْتَاقِ فَاَعْتِقْهُ عَنِّیْ'' کہ اس غلام کو ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کردے پھر میرا وکیل بن کر اس کو میری طرف سے آزاد کردے، تو جب مامور نے ''اَعْتَقْتُ'' کہہ دیا تو یہ عتق آمر کی طرف سے ہوگا اس لئے کہ بیع سے آمر کی ملکیت آجائے گی اور مامور کو جب وکیل بالاعتاق بنایا تو اس سے اس کی طرف سے آزاد کرنا صحیح ہوا، باقی رہا یہ شبہ کہ یہاں بیع کے اندر قبول نہیں پایا گیا اور بغیر قبول کے بیع تام نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ قبول بیع کا رکن ہے اور جب کوئی چیز ثابت ہوتی ہے تو اپنے تمام ارکان کے ساتھ ثابت ہوتی ہے لہٰذا جب بیع اقتضاءً ثابت ہوئی تو قبول بھی اقتضاءً ثابت ہو گیا۔

قولہ: وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ یُوْسُفَؒ اِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَکَ الخ

اقتضاء النص کی مثال ثالث: یہاں سے مصنفؒ نے اقتضاء النص کی ایک تیسری اختلافی مثال بیان کی ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا ''اَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّیْ بِغَیْرِ شَیْءٍ'' کہ تو اپنا غلام میری طرف سے بغیر کسی عوض کے آزاد کردے، تو دوسرے نے جواب میں کہا ''اَعْتَقْتُ''، تو حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک عتق مامور کی طرف سے ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عتق آمر کی طرف سے ہوگا اور اگر آمر نے کسی کفارہ کی نیت کی تو کفارہ بھی ادا ہو جائے گا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں ''اَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّیْ بِغَیْرِ شَیْءٍ'' یہ ہبہ اور وکیل بنانے کا تقاضا کرتا ہے تو یہ ہبہ اور توکیل اقتضاءً ثابت ہوگا گویا کہ آمر نے مامور کو اس طرح کہا ہے ''هَبْ لِیْ عَبْدَکَ ثُمَّ کُنْ وَکِیْلِیْ بِالْاِعْتَاقِ'' اور مامور کا ''اَعْتَقْتُ'' کہنا یہ ہبہ اور توکیل کے قبول کرنے کا تقاضا کرتا ہے تو گویا کہ مامور نے یہ کہا میں نے تجھے اپنا غلام ہبہ کردیا اور پھر آزاد کرنے کا تیرا وکیل بن گیا اور تیری طرف سے اس کو آزاد کردیا،

باقی رہا کہ ہبہ میں موہوب لہ کا قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے تو اس کے بارے میں حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح گذشتہ مثال میں جب ہم نے بیع کو ثابت کیا تو ہم نے اقتضاءً قبول کو بھی ثابت کیا تھا اس لئے کہ بغیر قبول کئے بیع ہوتی ہی نہیں اسی طرح اس مثال میں جب ہم نے اقتضاءً ہبہ کو ثابت کیا تو ہم نے اقتضاءً قبضہ کو بھی ثابت کر دیا کیونکہ قبضہ کے بغیر ہبہ ہوتا ہی نہیں۔

قولہ: وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ اَلْقُبُوْلُ رُكْنٌ فِیْ بَابِ الْبَيْعِ الخ

طرفینؒ کی طرف سے جواب

یہاں سے مصنفؒ طرفینؒ کی طرف سے امام ابو یوسفؒ کو جواب دیتے ہیں کہ بیع کے قبول کرنے اور ہبہ کے قبضہ کرنے میں فرق ہے کہ آپ نے قبول بیع کے مانند قبضۂ ہبہ کو ثابت کیا ہے لیکن دونوں میں فرق ہے کہ بیع کیلئے قبول کرنا رکن ہے اور کوئی چیز اپنے رکن کے بغیر نہیں پائی جاتی تو بیع قبول کے بغیر نہیں پائی جائے گی تو جب ہم نے بیع کو اقتضاءً ثابت کیا تو ہم نے قبول کو بھی اقتضاءً ثابت کیا کیونکہ قبول کے بغیر بیع مکمل نہیں ہوتی اور رہا قبضہ تو وہ ہبہ میں رکن نہیں ہے بلکہ شرط ہے اور شرط شی، شی سے خارج ہوتی ہے تو قبضہ کرنا بھی ہبہ سے خارج ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ بیع میں قبول امر معنوی ہے جو اقتضاءً ثابت ہو سکتا ہے جبکہ ہبہ میں قبضہ ایک حسّی چیز ہے اور حسّی چیز تو کرنے سے ہی ہوگی، اور جب موہوب لہ کا قبضہ ثابت نہیں ہوا تو موہوب لہ غلام کا مالک بھی نہیں ہوگا اور جب موہوب لہ غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام موہوب لہ یعنی آمر کی طرف سے آزاد بھی نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا۔

وَحُكْمُ الْمُقْتَضٰى اَنَّهٗ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ "اَنْتِ طَالِقٌ" وَ نَوٰى بِهِ الثَّلَاثَ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَ الضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا فِیْ حَقِّ الْوَاحِدِ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِیْ قَوْلِهٖ "اِنْ اَكَلْتُ" وَنَوٰى بِهٖ طَعَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لِاَنَّ الْاَكْلَ يَقْتَضِیْ طَعَامًا فَكَانَ ذَالِكَ ثَابِتًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَا تَخْصِيْصَ فِیْ فَرْدِ الْمُطْلَقِ لِاَنَّ التَّخْصِيْصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُوْمَ وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ "اِعْتَدِّیْ" وَنَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً لِاَنَّ الْاِعْتِدَادَ يَقْتَضِیْ وُجُوْدَ الطَّلَاقِ فَيُقَدَّرُ الطَّلَاقُ مَوْجُوْدًا ضَرُوْرَةً وَلِهٰذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهٖ رَجْعِيًّا لِاَنَّ صِفَةَ الْبَيْنُوْنَةِ زَائِدَةٌ عَلٰى قَدْرِ الضَّرُوْرَةِ فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَا يَقَعُ اِلَّا وَاحِدٌ لِمَا ذَكَرْنَا

ترجمہ: اور مقتضی کا حکم یہ ہے کہ وہ بطریق ضرورت ثابت ہوتا ہے پس اس کو مقدر مانا جائے گا ضرورت کی بقدر، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے "اَنْتِ طَالِقٌ" کہا اور اس کہنے کے ساتھ تین کی نیت کی تو یہ تین کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ طلاق کو بطریق اقتضاء مذکور فرض کیا جاتا ہے پس بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے پس ایک طلاق کے حق میں طلاق کو فرض کیا جائیگا،

اور اسی پر حکم کی تخریج کی جائے گی اس کے قول ''اِنْ اَکَلْتُ'' میں اور اس کہنے کے ساتھ ایک خاص کھانے کی نیت کی دوسرے کھانوں کو چھوڑ کر، اس لئے کہ لفظ کھانے کی چیز کا تقاضا کرتا ہے پس کھانے کی وہ چیز بطریق اقتضاء ثابت ہوگی اس لئے کہ طعام بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے کھانے کے مطلق فرد کے ساتھ اور مطلق فرد میں تخصیص نہیں ہے اس لئے کہ تخصیص عموم پر اعتماد رکھتی ہے،

اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے دخول کے بعد اس سے ''اِعْتَدِّیْ'' کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اقتضاءً طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ عدت شمار کرنا وجوب طلاق کا تقاضا کرتا ہے پس طلاق کو ضرورت کی بنا پر مقدر مانا جائے گا اور اسی وجہ سے اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ صفت بینونت مقدار ضرورت سے زائد ہے پس بینونت بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگی اور طلاق صرف ایک واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے اقتضاء النص کا حکم بیان کیا ہے اور اسی حکم پر چند مسائل کی تخریج کی ہے۔

تشریح:

قولہ: وَحُکْمُ الْمُقْتَضٰی اَنَّهٗ یَثْبُتُ الخ

مقتضٰی کا حکم

یہاں سے مصنفؒ مقتضٰی کا حکم یعنی اقتضاء النص کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ وہ بطریق ضرورت ثابت ہوتا ہے یعنی کلام کے معنی کو صحیح کرنے کی ضرورت کے پیش نظر مقتضٰی ثابت ہوتا ہے اس لئے اس مقتضٰی کو ضرورت کی مقدار تک ہی ثابت مانا جائے گا کیونکہ کلام میں مقدر اور محذوف ماننا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب اتنا ہی کریں گے جس سے کلام کا معنی صحیح ہو جائے اس لئے مقتضٰی جب بھی ثابت ہوگا بقدرِ ضرورت ثابت ہوگا،

اسی قاعدہ کے پیش نظر اگر کسی نے اپنی بیوی کو ''اَنْتِ طَالِقٌ'' کہا اور تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ تین کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ ایک ہی طلاق واقع ہوگی، کیونکہ یہاں طلاق کو اقتضاءً مانا گیا ہے اس لئے کہ طلاق صفت کا صیغہ ہے اور صیغہ صفت اقتضاءً معنی مصدری کے اوپر دلالت کرتا ہے جس طرح ضارب اقتضاءً معنی مصدری ضرب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح ''طَالِقٌ'' اقتضاءً معنی مصدری پر دلالت کرتا ہے تو خاوند کا انت طالق کہنا، گویا کہ ''اَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا'' کہنا ہوگا، تو جب طلاق کو اقتضاء مانا گیا ہے تو وہ بقدر ضرورت ثابت ہوگی اور ایک طلاق سے چونکہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے اسلئے ایک طلاق مقدر مانی جائیگی اور تین کی نیت کرنا لغو ہو جائیگا لہٰذا ''اَنْتِ طَالِقٌ'' سے ایک طلاق واقع ہوگی تین واقع نہیں ہونگی۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِیْ قَوْلِهٖ الخ

مقتضٰی کے اصول پر تفریع اول: مقتضٰی بقدرِ ضرورت ثابت ہوتا ہے اسی اصول پر "اِنْ اَكَلْتُ" میں حکم کی تخریج کی جائے گی کہ اگر کسی شخص نے کہا "اِنْ اَكَلْتُ فَاَنْتِ طَالِقٌ" کہ حالف نے اگر کسی مخصوص کھانے کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی بلکہ جو چیز بھی کھائے گا اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ اکل طعام کا تقاضا کرتا ہے تو طعام کا لفظ اَكَلْتُ میں اقتضاءً ثابت ہے اور مقتضٰی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور ضرورت طعام کے مطلق فرد سے پوری ہو جاتی ہے اور طعام کے مطلق فرد میں تخصیص کی نیت کرنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی کیونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے اور مقتضٰی کے لئے عموم نہیں ہوتا لہٰذا مقتضٰی جو فرد مطلق ہے اس میں تخصیص نہیں ہوگی اور مقتضٰی میں تخصیص کی نیت کرنا بھی صحیح نہ ہوگا لہٰذا کسی خاص کھانے کی نیت کرنا صحیح نہیں ہوگا چنانچہ اس قسم کے بعد حالف جو کھانا بھی کھائے گا اس کی بیوی مطلقہ ہو جائے گی۔

قولہ: وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِعْتَدِّیْ الخ

مقتضٰی کے اصول پر تفریع ثانی: مقتضٰی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اس اصول پر مصنفؒ دوسری تفریع بیان فرما رہے ہیں کہ اگر خاوند نے اپنی مدخول بہا بیوی سے "اِعْتَدِّیْ" کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق اقتضاءً واقع ہو جائے گی اس لئے کہ عدت گزارنا وجوب طلاق کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ جب خاوند بیوی کو عدت گزارنے کا حکم دے رہا ہے تو عدت طلاق یا شوہر کے مرنے کے بعد گزاری جاتی ہے، اور خاوند چونکہ زندہ ہے تو معلوم ہوا کہ خاوند بیوی کو طلاق دے رہا ہے لہٰذا یہاں پر طلاق کا ثبوت لفظ اِعْتَدِّیْ سے بطریق اقتضاء ہوگا اور مقتضٰی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور ضرورت چونکہ ایک طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے مدخول بہا پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، اور طلاق بائنہ ماننا مقدار ضرورت سے زائد ہے اس لئے طلاق بائنہ بطریق اقتضاء ثابت نہیں ہوگی اور ایک سے زائد طلاقیں بھی مقدار ضرورت سے زائد ہیں اس لئے لفظ اعتدی سے تین طلاقیں بطریق اقتضاءً واقع نہ ہوں گی،

اور مصنفؒ نے بعد الدخول کی قید اس لئے لگائی کہ اگر خاوند نے غیر مدخول بہا بیوی کو اعتدی کہہ کر طلاق کی نیت کی تو اس سے طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اس لئے کہ وہ ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جاتی ہے لہٰذا اعتدی سے غیر مدخول بہا کو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔

تم بحث فی متعلقات النصوص بحمد الله تعالیٰ

سُبْحَانَ اللّٰهِ وَ بِحَمْدِهٖ عَدَدَ خَلْقِهٖ وَ رِضَا نَفْسِهٖ وَ زِنَةَ عَرْشِهٖ وَ مِدَادَ كَلِمَاتِهٖ

فَصْلٌ فِی الْاَمْرِ اَلْاَمْرُ فِی اللُّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَیْرِهٖ اِفْعَلْ وَفِی الشَّرْعِ تَصَرُّفُ اِلْزَامِ الْفِعْلِ عَلَی الْغَیْرِ وَذَکَرَ بَعْضُ الْاَئِمَّةِ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ وَاِسْتِحَالَ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ حَقِیْقَةَ الْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی مُتَکَلِّمٌ فِی الْاَزَلِ عِنْدَنَا وَ کَلَامُهٗ اَمْرٌ وَّ نَهْیٌ وَّ اِخْبَارٌ وَّ اِسْتِخْبَارٌ وَّ اِسْتِحَالَ وُجُوْدُ هٰذِهِ الصِّیْغَةِ فِی الْاَزَلِ وَاسْتِحَالَ اَیْضًا اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ لِلْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ فَاِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْاَمْرِ وُجُوْبُ الْفِعْلِ عَلَی الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَی الْاِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوْبُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّیْغَةِ اَلَیْسَ اَنَّهٗ وَجَبَ الْاِیْمَانُ عَلٰی مَنْ لَّمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِدُوْنِ وُرُوْدِ السَّمْعِ قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَ "لَوْ لَمْ یَبْعَثِ اللّٰهُ تَعَالٰی رَسُوْلًا لَوَجَبَ عَلَی الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهٗ بِعُقُوْلِهِمْ" فَیُحْمَلُ ذَالِكَ عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ فِیْ حَقِّ الْعَبْدِ فِی الشَّرْعِیَّاتِ حَتّٰی لَایَکُوْنَ فِعْلُ الرَّسُوْلِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ "اِفْعَلُوْا" وَلَایَلْزَمُ اِعْتِقَادُ الْوُجُوْبِ وَالْمُتَابَعَةِ فِیْ اَفْعَالِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَاظَبَةِ وَ اِنْتِفَاءِ دَلِیْلِ الْاِخْتِصَاصِ

ترجمہ: یہ فصل امر کے بیان میں ہے، لغت میں امر دوسرے سے قائل کا قول "اِفْعَلْ" ہے اور شریعت میں دوسرے پر فعل لازم کرنے کا تصرف ہے، اور بعض آئمہ نے ذکر کیا ہے کہ امر سے جو مراد ہے یعنی وجوب وہ اسی صیغہ "اِفْعَلْ" کے ساتھ خاص ہو اور محال ہے کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ "اِفْعَلْ" کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ازل ہی میں متکلم ہیں ہمارے نزدیک اور ان کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے اور اس صیغہ کا ازل میں پایا جانا محال ہے، اور یہ بات بھی محال ہے کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ امر کے ساتھ آمر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے کہ امر سے شارع کی مراد بندے پر فعل کا واجب کرنا ہے اور یہی ہمارے نزدیک ابتلاء کا معنی ہے اور وجوب فعل اس صیغہ کے علاوہ سے بھی ثابت ہوا ہے، کیا نہیں ہے یہ بات کہ ایمان لانا واجب ہے ہر اس شخص پر کہ جس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو بغیر نقلی دلیل کے آنے کے، حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھیجتے تب بھی عقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہوتی، پس بعض آئمہ کے قول کو محمول کیا جائے گا اس معنی پر کہ مسائل شرعیہ میں جو وجوب بندہ کے ذمہ ثابت ہوتا ہے وہ اسی صیغہ "اِفْعَلْ" کے ساتھ مخصوص ہے حتی کہ فعل رسول اللہ ﷺ آپ ﷺ کے فرمان "اِفْعَلُوْا" کے مرتبہ میں نہ ہوگا اور نہ فعل رسول پر اعتقاد رکھنا لازم ہوگا، اور رسول اللہ ﷺ کے افعال میں متابعت واجب ہوتی ہے رسول اللہ ﷺ سے کسی کام کی مداومت کے پائے جانے کے وقت اور اس فعل کا رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مختص نہ ہونے کی دلیل کے پائے جانے کے وقت۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے امر کی لغوی اور شرعی تعریف کرنے کے بعد بعض آئمہ کا قول ذکر کیا ہے، اور

اس قول کی تین شرحیں بیان کرنے کے بعد دو شرح کی تردید اور ایک شرح کو ثابت کیا ہے۔

تشریح: قوله: فَصْلٌ فِی الْاَمْرِ اَلْاَمْرُ فِی اللُّغَةِ الخ

امر کی بحث

امر کی لغوی تعریف: اہل اصول کے نزدیک امر کی لغوی تعریف یہ ہے "قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَیْرِہٖ اِفْعَلْ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ" کہ دوسرے آدمی کو "اِفْعَلْ" کہنا اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے، "اِفْعَلْ" سے مراد ہر وہ ایسا صیغہ ہے جو مضارع میں تبدیلی کر کے طلب فعل کیلئے بنایا گیا ہو خواہ وہ صیغہ "اِفْعَلْ" کے وزن پر یا کسی اور صیغہ کے وزن پر ہو جیسے "اُنْصُرْ" یہ صیغہ دوسرے شخص کو نصرت کا حکم کرنے پر دلالت کرتا ہے اور جیسے "اَکْرِمْ" یہ صیغہ دوسرے شخص کو اکرام کرنے کا حکم دیتا ہے،

اور "سَبِیْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ" کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے "اِفْعَلْ" کہے، خواہ وہ حقیقت میں بڑا ہو یا نہ ہو اور "سَبِیْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ" کی قید سے دعا اور التماس کے صیغوں سے احتراز ہو گیا۔

امر کی شرعی تعریف: اہل اصول کے نزدیک امر کی شرعی تعریف یہ ہے "تَصَرُّفُ اِلْزَامِ الْفِعْلِ عَلَی الْغَیْرِ" کہ دوسرے پر فعل کو لازم کرنے کا تصرف کرنا، یعنی فعل کو لازم کرنے کا نام امر ہے جیسے "صَلِّ صَلَاۃً" تو نماز پڑھ، متکلم نے مخاطب پر فعل صلوٰۃ کو لازم کرنیکا تصرف کیا ہے تو یہ امر ہوا، "اِلْزَامِ الْفِعْلِ" کی قید سے نہی خارج ہو گئی کیونکہ اس میں ترک فعل کے لازم کرنے کا تصرف کرنا ہوتا ہے جیسے "لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ" کہ تو شراب مت پی، اور "عَلَی الْغَیْرِ" کی قید سے نذر خارج ہو گئی کیونکہ اس میں متکلم اپنے اوپر کسی فعل کو لازم کرنے کا تصرف کرتا ہے اس لئے نذر امر میں داخل نہیں ہوگی۔

اعتراض: یہاں پر اعتراض ہوتا ہے کہ امر اور نہی دونوں خاص کی اقسام میں سے ہیں لہٰذا ان دونوں کو خاص کی فصل میں ذکر کرنا چاہئے تھا ان کو الگ الگ فصلوں میں کیوں ذکر کیا گیا؟

جواب: امر اور نہی کی اہمیت کی وجہ سے مستقل فصلوں میں بیان کیا گیا ہے کیونکہ یہ دونوں کتاب اللہ کی اہم مباحث میں سے ہیں اور ان دونوں پر اکثر مسائل شرعیہ موقوف ہیں اور ان دونوں کا اہم مباحث میں سے ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ ان کو مستقلاً علیحدہ فصلوں میں ذکر کیا جائے اور اگر خاص کی بحث میں ان کو ذکر کرتے تو یہ خاص کے تابع بن جاتے اور ان کی اہمیت واضح نہ ہوتی۔

اعتراض: اگر یہ امر اور نہی کتاب اللہ کی اہم مباحث میں سے ہیں تو امر کو نہی پر مقدم کیوں کیا اگر نہی کو مقدم کر دیتے تو کونسی خرابی لازم آتی

تھی امر کو نہی پر مقدم کرنے کی وجہ ترجیح کیا ہے؟

جواب: (۱) امر کو نہی پر اس لئے مقدم کیا کہ امر بنسبت نہی کے اشرف ہے اس لئے کہ تمام موجودات اللہ تعالیٰ کے کلمہ کن سے وجود میں آئی ہیں اور کلمہ کن امر ہے اور جب کلمہ کن سے موجودات کو وجود ملا ہے تو معلوم ہوا کہ امر اول مرتبہ میں ظاہر ہوا ہے تو اس بنا پر امر نہی سے اشرف ہوا اس لئے امر کو نہی پر مقدم کیا۔

جواب: (۲) امر کے ذریعہ جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ وجودی ہوتی ہے اور نہی کے ذریعہ جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ عدمی ہوتی ہے اور وجودی چیز عدمی پر طبعاً مقدم ہوا کرتی ہے تو مصنفؒ نے وضعاً بھی مقدم کر دیا تا کہ وضع طبع کے مطابق ہو جائے اس لئے امر کو نہی پر مقدم کیا ہے۔

قولہ: وَذَكَرَ بَعْضُ الْاَئِمَّةِ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ الخ

امر کی مراد کے بارے میں بعض آئمہ کا قول

بعض آئمہ سے مراد فخر الاسلام بزدویؒ اور علامہ شمس الائمہ سرخسیؒ ہیں یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ امر سے جو مراد ہوتا ہے یعنی وجوب وہ اسی صیغہ ''اِفْعَلْ'' کے ساتھ خاص ہے یعنی وجوب صرف اسی صیغہ ''اِفْعَلْ'' سے ثابت ہوگا اس کے علاوہ کسی اور چیز سے ثابت نہیں ہوگا مصنفؒ نے بعض آئمہ کے قول پر دو اعتراضات کئے ہیں۔

قولہ: وَاسْتِحَالَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ الخ

بعض آئمہ کے قول پر اعتراض اول

کہ اگر امر کی حقیقت یعنی وجوب اسی صیغہ ''اِفْعَلْ'' کے ساتھ خاص ہو یعنی طلب فعل اس صیغہ کے بغیر موجود اور متحقق نہ ہوسکتا ہو تو یہ مطلب مراد لینا بالکل محال ہے، کیونکہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل ہی سے متکلم ہیں کیونکہ ازل ہی سے اللہ تعالیٰ کیلئے صفت کلام ثابت ہے اور ازل میں اللہ تعالیٰ کے کلام میں امر، نہی، خبر اور انشاء ہیں، اگر امر کی حقیقت کو صیغہ ''اِفْعَلْ'' کے ساتھ خاص کیا جائے تو اس صیغہ کا ازل میں پایا جانا لازم آئے گا اور اس صیغہ ''اِفْعَلْ'' کا ازل میں پایا جانا محال ہے کیونکہ یہ صیغہ حروف اور صوت سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کے کلام کا حادث ہونا محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے اس لئے امر کی حقیقت صیغہ ''اِفْعَلْ'' کے ساتھ مختص قرار دینا بھی محال ہوا۔

قولہ: وَاسْتِحَالَ اَيْضًا اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ الخ

بعض آئمہ کے قول پر اعتراض ثانی

بعض شارحین نے آئمہ کے قول "اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ" کا مطلب اور شرح یہ بیان کی ہے "اِنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ لِلْاٰمِرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ" کہ امر سے آمر کی جو مراد ہے وہ اس صیغہ "اِفْعَلْ" کے ساتھ خاص ہے یعنی شارع کی جو مراد بندے پر فعل کو واجب کرنا ہے وہ وجوب اسی صیغہ "اِفْعَلْ" کے ساتھ خاص ہے کسی اور صیغہ کے ساتھ فعل کا وجوب نہیں ہوسکتا،

مصنفؒ فرماتے ہیں آئمہ کے قول کی یہ شرح بھی محال ہے کیونکہ بندے پر فعل کا واجب ہونا ہی ہمارے نزدیک ابتلاء اور تکلیف ہے کہ شارع بندے پر فعل کو واجب کر کے اس کو اس طرح آزماتے ہیں کہ اگر وہ اس فعل کو پورا کرے گا تو ثواب دیا جائے گا اور اگر پورا نہیں کرے گا تو اس کو عذاب دیا جائے گا، لیکن یہی وجوب صیغہ "اِفْعَلْ" کے علاوہ سے بھی ثابت ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ کوئی انسان پہاڑ کی چوٹی پر یا کسی جنگل بیابان میں رہتا ہو اور اس کے پاس کوئی پیغمبر یا اس کا نائب اسلام کی دعوت لے کر نہ پہنچا ہو تب بھی اس انسان پر اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر ایمان لانا ضروری ہے کہ اپنی عقل سے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرے اور اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر ایمان لائے حالانکہ صیغہ "اِفْعَلْ" اس کے حق میں مستعمل نہیں ہوا لہٰذا معلوم ہوا کہ وجوب فعل اسی صیغہ "اِفْعَلْ" کے اوپر موقوف نہیں ہے،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کو نہ بھیجتے تب بھی عقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کر کے اس پر ایمان لانا واجب ہوتا، یعنی اپنی عقلوں کے ذریعہ آسمان وزمین اور کائنات کے نظام میں غور وفکر کر کے اس نتیجے پر پہنچ جائیں کہ ایک ایسی ہستی موجود ہے جو اکیلے اس کائنات کا نظام چلا رہی ہے اس ہستی پر ایمان لانا صیغہ "اٰمِنُوْا" کے بغیر واجب ہوا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ "اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ" کا یہ مطلب بیان کرنا محال ہے کہ امر سے آمر کی جو مراد ہے یعنی وجوب وہ اسی صیغہ "اِفْعَلْ" کے ساتھ خاص ہے۔

قولہ: فَیُحْمَلُ ذَالِكَ عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ الخ

بعض آئمہ کے قول کی تشریح

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں جب بعض آئمہ کے قول پر پہلی دونوں شرح کا ہونا محال ہے تو بعض آئمہ کے قول کو اس تیسری تشریح پر محمول کیا جائے گا اور تیسری شرح یہ ہے "اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ فِیْ حَقِّ الْعَبْدِ فِی الشَّرْعِیَّاتِ" یعنی مسائل شرعیہ فرعیہ میں جو وجوب بندے کے ذمہ میں ثابت ہوتا ہے وہ صیغہ "اِفْعَلْ" کے ساتھ خاص ہے، نہ تو عقائد اور نہ شارع کے حق میں خاص ہے،

یعنی کسی چیز کو واجب کرنے میں شارع صیغہ "اِفْعَلْ" کا محتاج نہیں اور نہ ہی مسائل اعتقادیہ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر ایمان لانے میں صیغہ "اِفْعَلْ" کی ضرورت ہے،

اور جب آئمہ کے قول کی مراد یہ ہوئی کہ بندوں کے ذمہ میں مسائل شرعیہ فرعیہ میں وجوب اسی صیغہ "اِفْعَلْ" کے ساتھ مختص ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ فعلِ رسول، قولِ رسول کے مرتبہ میں نہیں ہوسکتا یعنی جس طرح قول رسول یعنی "اِفْعَلُوْا" وجوب کو ثابت کرتا ہے اسی طرح فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوگا، اور فعل رسول پر وجوب کا اعتقاد رکھنا لازم نہ ہوگا یہی مذہب ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام احمد بن حنبل کا،

لیکن حضرت امام مالکؒ اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح قول رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل رسول سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے کہ جس میں آتا ہے کہ غزوہ خندق میں آپ ﷺ کی چار نمازیں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء قضا ہوگئیں تو حضور اقدس ﷺ نے اذان واقامت کہلوا کر فوت شدہ نمازوں کو ترتیب سے پڑھایا اور ارشاد فرمایا "صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ" اس حدیث پاک میں حضور اقدس ﷺ نے اپنے فعل کی متابعت کی تصریح فرمائی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ حضور اقدس ﷺ کے افعال میں بھی متابعت واجب ہے تو معلوم ہوا کہ فعل رسول سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے،

احناف اس حدیث کا جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث پاک میں قضا نمازوں میں ترتیب کو صیغہ امر "صَلُّوْا" سے واجب کیا ہے نہ کہ فعل رسول اللہ ﷺ سے، اس لئے کہ اگر فعل رسول سے وجوب ثابت ہوتا تو آپ ﷺ "صَلُّوْا" صیغہ امر نہ فرماتے، آپ ﷺ کا صیغہ امر "صَلُّوْا" ارشاد فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث ہے کہ ایک دفعہ دورانِ نماز میں آپ ﷺ نے جوتے اتار دیئے تو آپ ﷺ کو دیکھ کر صحابہؓ نے بھی دوران نماز میں جوتے اتار دیئے تو نماز سے فراغت کے بعد آپ ﷺ نے پوچھا کہ تم نے جوتے کیوں اتار دئے، صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ آپ کو دیکھ کر، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ابھی جبریل علیہ السلام نے آکر بتایا کہ آپ کے جوتوں میں نجاست ہے اس لئے میں نے اتار دیئے،

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر فعل رسول سے وجوب ثابت ہوتا تو آپ ﷺ اپنے اس فعل کی متابعت پر صحابہؓ پر نکیر نہ فرماتے، آپ ﷺ کا نکیر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

قولہ: وَالْمُتَابَعَةِ فِيْ اَفْعَالِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں کہ احناف کے نزدیک جب فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو پھر حضور اکرم ﷺ کے افعال میں متابعت بالکل واجب نہیں ہونی چاہئے تھی حالانکہ حضور اکرم ﷺ کی بہت سے افعال میں اتباع واجب ہے۔

جواب: حضور اکرم ﷺ کے مطلق افعال میں اتباع واجب نہیں ہے بلکہ ان افعال میں اتباع واجب ہے جن پر آپ ﷺ نے مواظبت فرمائی ہو اور اس فعل کو ترک نہ فرمایا ہو جیسے صلوۃ العیدین اور صلوٰۃ الوتر، اور وہ افعال حضور اقدس ﷺ کے ذات کے ساتھ مختص بھی نہ ہوں جیسے تہجد کی نماز اور چار سے زائد بیویوں سے نکاح کرنا یہ آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے عام امت کیلئے یہ حکم نہیں ہے اس لئے اس فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا لہٰذا فعل رسول سے علی الاطلاق وجوب ثابت نہ ہوگا۔

فَصْلٌ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِی الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ اَیْ اَلْمُجَرَّدُ عَنِ الْقَرِیْنَۃِ الدَّالَّۃِ عَلَی اللُّزُوْمِ وَعَدَمِ اللُّزُوْمِ نَحْوُ قَوْلِہٖ تَعَالٰی "اِذَاقُرِیَٔ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ" وَقَوْلِہٖ تَعَالٰی "وَلَاتَقْرَبَا ھٰذِہِ الشَّجَرَۃَ فَتَکُوْنَا مِنَ الظَّالِمِیْنَ" وَالصَّحِیْحُ مِنَ الْمَذْھَبِ اَنَّ مُوْجَبَہٗ الْوُجُوْبُ اِلَّا اِذَا قَامَ الدَّلِیْلُ عَلٰی خِلَافِہٖ لِاَنَّ تَرْکَ الْاَمْرِ مَعْصِیَۃٌ کَمَا اَنَّ الْاِیْتِمَارَ طَاعَۃٌ قَالَ الْحَمَاسِیُّ

اَطَعْتَ لِاٰمِرِیْكَ بِصَرْمِ حَبْلِی ☆ مُرِیْھِمْ فِیْ اَحِبَّتِھِمْ بِذَاكَ

فَھُمْ اِنْ طَاوَعُوْكَ فَطَاوِعِیْھِمْ ☆ وَاِنْ عَاصُوْكَ فَاَعْصِیْ مَنْ عَصَاكَ

وَ الْعِصْیَانُ فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ وَتَحْقِیْقُہٗ اَنَّ لُزُوْمَ الْاِیْتِمَارِ اِنَّمَا یَکُوْنُ بِقَدْرِ وِلَایَۃِ الْاٰمِرِ عَلَی الْمُخَاطَبِ وَلِھٰذَا اِذَا وَجَّھْتَ صِیْغَۃَ الْاَمْرِ اِلٰی مَنْ لَا یَلْزَمُہٗ طَاعَتُكَ اَصْلًا لَایَکُوْنُ ذَالِكَ مُوْجِبًا لِلْاِیْتِمَارِ وَاِذَا وَجَّھْتَھَا اِلٰی مَنْ یَّلْزَمُكَ طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبِیْدِ لَزِمَہُ الْاِیْتِمَارُ لَا مَحَالَۃَ حَتّٰی لَوْ تَرَکَہٗ اِخْتِیَارًا یَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ عُرْفًا وَّ شَرْعًا فَعَلٰی ھٰذَا عَرَفْنَا اَنَّ لُزُوْمَ الْاِیْتِمَارِ بِقَدْرِ وِلَایَۃِ الْاٰمِرِ اِذَا ثَبَتَ ھٰذَا فَنَقُوْلُ اِنَّ لِلّٰہِ تَعَالٰی مِلْکًا کَامِلًا فِیْ کُلِّ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَ لَہٗ تَصَرُّفٌ کَیْفَ مَا شَآءَ وَ اَرَادَ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ مَنْ لَہُ الْمِلْكُ الْقَاصِرُ فِی الْعَبْدِ کَانَ تَرْكُ الْاِیْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ فَمَا ظَنُّكَ فِیْ تَرْكِ اَمْرِ مَنْ اَوْجَبَكَ مِنَ الْعَدَمِ وَاَدَرَّ عَلَیْكَ شَآبِیْبَ النِّعَمِ

ترجمہ: اختلاف کیا ہے علماء نے مطلق امر کے موجب میں، یعنی اس امر کے موجب میں جو لزوم اور عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "وَاِذَاقُرِیَٔ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ" اور جب قرآن پڑھا جائے تو تم اس کو کان لگا کر سنا کرو اور تم خاموش رہا کرو تا کہ تم پر رحم کیا جائے، اور اللہ تعالیٰ کا قول "وَلَاتَقْرَبَا ھٰذِہِ الشَّجَرَۃَ فَتَکُوْنَا مِنَ الظَّالِمِیْنَ" اور تم دونوں اس درخت کے قریب مت جاؤ ورنہ تم قصوروار ہو جاؤ گے،

اور صحیح مذہب یہ ہے کہ مطلق امر کا موجب وجوب ہے مگر یہ کہ جب وجوب کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے، اس لئے کہ امر کا ترک کرنا معصیت ہے جیسا کہ امر کو بجالانا طاعت ہے جیسا کہ صاحب حماسہ نے کہا ہے،

اے محبوبہ تو نے اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی میری محبت کی رسی منقطع کرنے کے ساتھ، تو بھی ان کوان کے دوستوں کے بارے میں ایسا ہی حکم دے،

پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی انکی اطاعت کر، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی نافرمانی کر اس کی جو تیری نافرمانی کرے۔

اور جو امور حق شرع کی طرف لوٹتے ہیں ان میں نافرمانی کرنا عذاب کا سبب ہے، اور اس بحث کی تحقیق یہ ہے کہ حکم بجالانا واجب ہوتا ہے مخاطب پر آمر کی ولایت کے بقدر، اسی وجہ سے اگر تو نے صیغہ امر اس آدمی کی طرف متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت بالکل لازم نہیں ہے تو یہ تعمیل کو واجب کرنے والا نہ ہوگا اور جب تو نے صیغہ امر متوجہ کیا اس شخص کی طرف کہ جس پر تیری اطاعت لازم ہے غلاموں میں سے تو ان پر اطاعت یقیناً لازم ہوگی حتی کہ اگر اس نے اس امر کو اپنے اختیار سے چھوڑ دیا تو وہ عرفاً اور شرعاً سزا کا مستحق ہوگا، پس اسی بنا پر ہم نے پہچان لیا ہے اس بات کو کہ آمر کی تعمیل کرنا لازم ہوتا ہے آمر کی ولایت کی بقدر، جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ملک کامل ہے اجزاء عالم میں سے ہر ہر جز میں اور وہ تصرف کرسکتا ہے جس طرح وہ چاہے اور ارادہ کرے اور جب یہ ثابت ہوگئی کہ جس آقا کو اپنے غلام پر ملک ناقص حاصل ہے اس کے امر کی تعمیل نہ کرنا سزا کا سبب ہے پس تیرا کیا خیال ہے اس اللہ تعالیٰ کے امر کے چھوڑنے میں جس نے تجھے عدم سے وجود بخشا اور تجھ پر نعمتوں کی بارش کی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے امر مطلق کے موجب میں اختلاف بیان کیا ہے اور اسکی دو مثالیں ذکر کی ہیں اور احناف کا مذہب بیان کیا ہے کہ احناف کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے اس پر دو دلیلیں بیان کی ہیں۔

تشریح: قولہ: فَصلٌ اِختَلَفَ النَّاسُ فِی الْاَمرِ الْمُطلَقِ الخ

امر مطلق کے موجب میں اختلاف

یہاں سے مصنفؒ امر مطلق کے موجب میں اختلاف کو بیان کر رہے ہیں کہ امر مطلق سے مراد وہ امر ہے کہ جو لزوم اور عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہو جیسے ''اِذَاقُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ'' اس آیت میں ''اِسْتَمِعُوْا'' اور ''اَنْصِتُوْا'' امر کے صیغے ہیں اور لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہیں اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ'' اس آیت میں ''وَلَا تَقْرَبَا'' امر کا صیغہ ہے اور یہ لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہے یعنی امر میں اگر ایسا قرینہ نہ ہو جو وجوب یا عدم وجوب پر دلالت کرتا ہو تو ایسے امر کا موجب کیا ہے اس میں اختلاف ہے۔

قول اول: امام ابن شریح شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مطلق امر کا حکم توقف ہے جب تک شریعت کی طرف سے وجوب یا ندب وغیرہ کا

قرینہ نہ پایا جائے۔

قول ثانی: حضرت امام شافعیؒ کا ہے کہ امر مطلق، وجوب اور ندب کے درمیان مشترک ہے۔

قول ثالث: بعض اصحاب شوافع کا ہے کہ امر مطلق اگر نہی کے بعد آئے تو اباحت کیلئے ہوتا ہے جیسے ''وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا'' اس آیت میں شکار کا امر اباحت کے لئے ہے اس لئے کہ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے احرام کی حالت میں شکار کی حرمت کا ذکر کیا ہے۔

قول رابع: اکثر معتزلہ کا ہے کہ امر مطلق ندب کیلئے آتا ہے ندب کا مطلب یہ ہے کہ فعل اور ترکِ فعل دونوں جائز ہیں لیکن فعل راجح اور ترکِ فعل مرجوح ہے۔

قول خامس: جمہور اصولیین کا ہے مطلق امر وجوب کیلئے آتا ہے مگر یہ وجوب سے پھیرنے والا کوئی قرینہ پایا جائے تو پھر وجوب کیلئے نہیں ہوگا۔

قوله: وَالصَّحِيْحُ مِنَ الْمَذْهَبِ اَنَّ مَوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ الخ

امر کا موجب وجوب

اس بات میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ نصوص میں امر معانی کثیرہ کیلئے استعمال ہوتا ہے جن میں چند یہ ہیں،

(۱) وجوب کیلئے جیسے ''اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ''

(۲) استحباب کیلئے جیسے ''فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا''

(۳) اباحت کیلئے جیسے ''وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا''

(۴) ارشاد کیلئے جیسے ''فَاشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ''

(۵) تحدی یعنی چیلنج کیلئے جیسے ''فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ''

(۶) تہدید کیلئے جیسے ''فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ''

(۷) دعا کیلئے جیسے ''رَبِّ زِدْنِيْ عِلْمًا'' وغیرہ وغیرہ

اس لحاظ سے صیغہ امر تقریباً اٹھارہ معانی میں مستعمل ہوتا ہے لیکن احناف کے نزدیک اور اہل اصول کے نزدیک امر کا موجب حقیقی وجوب ہے یعنی امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے اگر عدم وجوب پر کوئی قرینہ پایا جائے تو وجوب ثابت نہیں ہوگا،

امر کا موجب حقیقی وجوب ہونے پر مصنفؒ نے دو دلیلیں بیان کی ہیں (۱) دلیل عقلی (۲) دلیل عرفی وشرعی، عقلی دلیل یہ ہے کہ امر کا ترک کرنا گناہ ہے جس طرح امر کی تعمیل کرنا فرماں برداری ہے جب امر کے ترک سے آدمی گنہگار رہوتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امر وجوب کیلئے آتا ہے کیونکہ واجب کے ترک پر ہی آدمی گنہگار رہوتا ہے مباح اور مستحب کے ترک پر آدمی گنہگار نہیں ہوتا اس کی تائید کیلئے مصنفؒ نے حماسہ کے دو شعر ذکر کئے ہیں، حماسی میں یائے نسبت کی ہے منسوب ہے حماسہ کی طرف جو شجاعت کے معنی میں ہے لیکن حماسہ سے مراد وہ دیوان حماسہ ہے جس کے باب اوّل میں شجاعت اور بہادری کے اشعار جمع کئے گئے ہیں چنانچہ حماسی سے مراد وہ شاعر ہے جس کے اشعار اس دیوان میں موجود ہیں لیکن صاحب حماسہ جو ان اشعار کو اس دیوان میں جمع کرنے والا ہے اس کی طرف شعر کی نسبت مجازاً ہے اصل مراد وہ شاعر ہے کہ جس کے اشعار دیوان حماسہ میں موجود ہیں۔

قولہ: قال الحماسی : شعر

اَطَعْتِ لِاٰمِرِیْكِ بِصَرْمِ حَبْلِی	مُرِیْهِمْ فِیْ اَحِبَّتِهِمْ بِذَاكِ
فَهُمْ اِنْ طَاوَعُوْكِ فَطَاوِعِیْهِمْ	وَاِنْ عَاصُوْكِ فَاَعْصِیْ مَنْ عَصَاكِ

شعر کی تشریح: ''اَطَعْتِ'' صیغہ واحد مؤنث حاضر، بحث اثبات فعل ماضی معروف از باب افعال بمعنی تونے اطاعت کی؛ ''بِصَرْمِ حَبْلِی'' بمعنی میری محبت کی رسی کاٹنے کے ساتھ، ''صَرَمَ یَصْرِمُ'' از باب ضرب بمعنی کاٹنا، ''حَبْلٌ'' کی جمع ''حِبَالٌ'' اور ''اَحْبُلٌ'' اور ''حُبُوْلٌ'' آتی ہے بمعنی رسی اور باندھنے کی چیز، ''مُرِیْهِمْ'' بمعنی تو ان کو حکم دے، ''مُرِیْ، خُذِیْ'' کے وزن پر صیغہ واحد مؤنث حاضر، بحث امر حاضر معروف از باب ''نصر ینصر'' بمعنی حکم دینا؛ ''اَحِبَّتِهِمْ'' بمعنی ان کے دوست اور محبوب، ''اَحِبَّةِ'' یہ جمع ہے ''حَبِیْبَةٌ'' کی بمعنی دوست، ''طَاوَعُوْكِ'' بمعنی اگر وہ تیری اطاعت اور فرمان برداری کریں ''طَاوَعُوْا'' صیغہ جمع مذکر غائب بحث اثبات فعل ماضی معروف از باب مفاعلہ بمعنی فرمانبردار ہونا، ''فَطَاوِعِیْهِمْ'' بمعنی پس تو بھی ان کی اطاعت کر، ''طَاوِعِیْ'' صیغہ واحد مؤنث حاضر بحث امر حاضر معروف از باب مفاعلہ، ''عَاصُوْكِ'' بمعنی اگر وہ تیری نافرمانی کریں، ''عَاصُوْا'' صیغہ جمع مذکر غائب، بحث اثبات فعل ماضی معروف، از باب مفاعلہ، بمعنی نافرمانی کرنا، ''فَاَعْصِیْ'' بمعنی تو بھی نافرمانی کر، ''اِعْصِیْ'' صیغہ واحد مؤنث حاضر بحث امر حاضر معروف از باب ضرب بمعنی نافرمانی کرنا۔

شعر کا مطلب: کہ شاعر کہتا ہے کہ اے محبوبہ تو نے اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی ہے میری محبت کی رسی توڑ کر، تو ان کو ان کے دوستوں کے بارے میں محبت توڑنے کا حکم کر اور اگر وہ تیری اطاعت کریں کہ اپنے دوستوں سے محبت کو ختم کر دیں تو تو بھی ان کی اطاعت کر اور میری محبت منقطع کر دے، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں کہ وہ اپنے دوستوں سے محبت نہ توڑیں تو تو بھی ان کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کرے ان کے

کہنے پر میری محبت ختم نہ کر۔

محل استشہاد: اس شعر میں محل استشہاد آخری مصرعہ "وَاِنْ عَاصَوْكَ فَاعْصِيْ مَنْ عَصَاكَ" ہے کہ اس میں شاعر نے ترکِ امر کا نام معصیت رکھا ہے جس طرح کہ تعمیل امر کا نام عرف میں اطاعت ہے، اس شاعر کے قول سے بھی معلوم ہوا کہ امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے ورنہ ترک امر سے معصیت لازم نہ آتی اور جب لوگوں کے عرف و عادت میں امر کا چھوڑنا معصیت کہلاتا ہے اور جو امور شریعت کے حق کی طرف لوٹتے ہیں ان امور میں نافرمانی کرنا بطریق اولی عقاب اور سزا کا سبب ہوگا۔

قولہ: وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ لُزُوْمَ الْاِئْتِمَارِ الخ

مامور پر مامور بہ کے لزوم کا آمر کی ولایت کی بقدر ہونا

یہاں سے مصنفؒ دلیل عرفی و شرعی بیان فرمار ہے ہیں کہ امر کے اس وجوب کی تحقیق یہ ہے کہ آمر کے امر کا بجالانا مخاطب پر آمر کی ولایت کی بقدر ہوتا ہے کہ مخاطب پر آمر کو جتنی ولایت اور اختیار حاصل ہوگا اتنا ہی اس مخاطب پر امر کا پورا کرنا لازم ہوگا لہٰذا آمر اگر عالی مرتبہ ہے تو مخاطب پر امر کا بجالانا واجب ہوگا، اسی بنا پر اگر آمر نے صیغہ امر کسی ایسے آدمی کیلئے استعمال کیا جس پر آمر کی اطاعت اور فرمانبرداری بالکل لازم نہیں ہے نہ ولایت کے اعتبار سے اور نہ محبت کے اعتبار سے، تو ایسی صورت میں اس مخاطب پر امر کا پورا کرنا بالکل لازم نہ ہوگا، اور اگر آقا امر کا صیغہ اپنے غلام اور مملوک کیلئے استعمال کرے جن پر آقا کی اطاعت لازم ہے تو اس غلام اور مملوک کیلئے اس امر کا پورا کرنا یقیناً لازم ہوگا اور اگر وہ غلام اس امر کو پورا نہیں کریگا تو عرفاً اور شرعاً وہ سزا کا مستحق ہوگا۔

چنانچہ اسی بنا پر یہ بات ثابت ہوگئی کہ مخاطب پر آمر کو جتنی ولایت اور اختیار حاصل ہوگا اتنا ہی اس کیلئے آمر کا امر پورا کرنا ضروری ہوگا اور جب آقا کو غلام پر ولایت ناقص حاصل ہے تو اس کا حکم اس غلام پر لازم ہوجاتا ہے اور اس کے امر کو ترک کرنے والا سزا کا مستحق ہوتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ کو بندوں پر ولایت کاملہ اور مطلقہ حاصل ہے اور اللہ تعالیٰ کو اجزاء عالم میں سے ہر ہر جزء پر ملکیت کامل حاصل ہے اور وہ جیسے چاہے تصرف کرسکتا ہے اور اس نے انسانوں کو عدم سے وجود عطا کیا ہے اور ان پر اپنی نعمتوں کی بارش کی ہے تو اس مولیٰ حقیقی کے امر کو بجالانا انتہائی ضروری ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے امر کو چھوڑنے والا سزا اور عذاب کا مستحق ہوگا تو معلوم ہوا کہ جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اکرم ﷺ کی طرف سے مطلق امر آجائے وہ بطریق اولی وجوب کیلئے ہوگا مگر یہ کہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ پایا جائے۔

فَصْلٌ اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِيْ التَّكْرَارَ وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ "طَلِّقْ اِمْرَأَتِيْ" فَطَلَّقَهَا الْوَكِيْلُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُوَكِّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيْلِ اَنْ يُطَلِّقَهَا بِالْاَمْرِ الْاَوَّلِ ثَانِيًا وَلَوْ قَالَ "زَوِّجْنِيْ اِمْرَاَةً" لَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا تَزْوِيْجًا مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰى وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ "تَزَوَّجْ" لَا يَتَنَاوَلُ ذٰلِكَ اِلَّا مَرَّةً وَّاحِدَةً لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيْقِ

الْفِعْلِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِخْتِصَارِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ "اِضْرِبْ" مُخْتَصَرٌ مِّنْ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمُطَوَّلِ سَوَآءٌ فِی الْحُكْمِ ثُمَّ الْاَمْرُ بِالضَّرْبِ اَمْرٌ بِجِنْسِ تَصَرُّفٍ مَعْلُوْمٍ وَّحُكْمُ اِسْمِ الْجِنْسِ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْاَدْنٰی عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ "لَايَشْرَبُ الْمَآءَ" يَحْنَثُ بِشُرْبِ اَدْنٰی قَطْرَةٍ مِّنْهُ وَلَوْنَوٰی بِهٖ جَمِيْعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لَهَا "طَلِّقِیْ نَفْسَكِ" فَقَالَتْ "طَلَّقْتُ" يَقَعُ الْوَاحِدَةُ لَوْ نَوَی الثَّلٰثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَكَذَالِكَ لَوْ قَالَ لِاٰخَرَ "طَلِّقْهَا" يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَی الثَّلٰثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَلَوْ نَوَی الثِّنْتَيْنِ لَايَصِحُّ اِلَّا اِذَا كَانَتِ الْمَنْكُوْحَةُ اَمَةً فَاِنَّ نِيَّةَ الثِّنْتَيْنِ فِیْ حَقِّهَا بِكُلِّ الْجِنْسِ وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ "تَزَوَّجْ" يَقَعُ عَلٰی تَزَوُّجِ اِمْرَاَةٍ وَّاحِدَةٍ وَلَوْ نَوَی الثِّنْتَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ ذَالِكَ كُلُّ الْجِنْسِ فِیْ حَقِّ الْعَبْدِ

ترجمہ: کسی فعل کا امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اسی وجہ سے ہم نے کہا اگر کسی نے (دوسرے آدمی سے) کہا تو میری بیوی کو طلاق دیدے پس وکیل نے اس کو طلاق دیدی پھر موکل نے اس بیوی سے دوبارہ نکاح کر لیا تو وکیل کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کو امر اوّل کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے، اور اگر کسی نے کہا کہ کسی عورت سے میرا نکاح کردے تو یہ کہنا ایک مرتبہ کے بعد دوسری دفعہ نکاح کرنے کو شامل نہ ہوگا، اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو نکاح کرلے تو یہ امر نہیں شامل ہوگا مگر ایک مرتبہ نکاح کرنے کو، اس لئے کہ کسی فعل کا امر ایجاد فعل کا طلب کرنا ہے اختصار کے طریقہ سے اس لئے کہ اس کا قول "اِضْرِبْ" اختصار کردہ ہے اس کے قول "اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ" کا اور مختصر اور طویل کلام حکم میں برابر ہوتا ہے،

پھر ضرب کا حکم تصرف معلوم کی جنس کا امر ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ اطلاق کے وقت ادنیٰ کو شامل ہوتی ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتی ہے، اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیے گا تو وہ پانی کے ادنیٰ قطرہ کے پینے سے حانث ہو جائے گا اور اگر اس قسم کھانے والے نے دنیا کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی، اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو بیوی نے کہا کہ میں نے طلاق دیدی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس خاوند نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت کرنا صحیح ہوگی اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے کہا تو میری بیوی کو طلاق دیدے تو اطلاق کے وقت ایک طلاق کو شامل ہوگی اور اگر اس نے تین کی نیت کی تو اس کی نیت کرنا صحیح ہوگی اور اگر اس نے دو طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہیں ہوگی مگر یہ کہ اس کی منکوحہ بیوی کسی کی باندی ہو، اس لئے کہ دو کی نیت اس کے حق میں کل جنس ہے، اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو شادی کرلے تو یہ اجازت ایک عورت سے شادی کرنے پر محمول ہوگی اور اگر آقا نے دو عورتوں سے شادی کرنے کی نیت کی تو یہ نیت صحیح ہوگی اس لئے کہ دو کے ساتھ شادی کرنا غلام کے حق میں کل جنس ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے اس بات کو بیان کیا ہے کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس پر مثالیں پیش کی ہیں اور اس کے بعد کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس پر دلائل پیش کئے ہیں اور ساتھ مثالیں دی ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا یَقْتَضِیْ التَّکْرَارَ

امر کے بالفعل تکرار کے مقتضی یا عدم مقتضی ہونے پر اختلاف

اس فصل میں مصنفؒ نے امر کے حکم کی کیفیت بیان کی ہے کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں یعنی ایک بار جب امر کی تعمیل ہوگئی ہوتو دوسری بار امر کو پورا کرنا لازم ہے یا نہیں، آیا ایک امر سے مامور بہ متعدد بار ثابت ہوگا یا نہیں اس کے بارے میں اہل اصول کے چار مذہب ہیں۔

مذہب اول: امام ابو اسحاق اسفرائنی شافعیؒ کا اور عبدالقاہر بغدادیؒ کا مذہب ہے کہ امر تکرار کا موجب ہے کہ امر سے مامور بہ کو متعدد مرتبہ ثابت کرنے کیلئے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوگی جیسے ''اَقِیْمُوْا الصَّلٰوۃَ'' کہ اللہ تعالی نے مسلمانوں کو نماز قائم کرنے کا حکم دیا ہے تو جب ظہر کی نماز پڑھ لی تو عصر کے وقت ''اَقِیْمُوْا الصَّلٰوۃَ'' کا امر دوبارہ ہوگا پھر مغرب اور عشاء اور فجر میں، یہ امر بار بار متوجہ ہوتا رہے گا، اسی طرح ''وَاٰتُوْا الزَّکٰوۃَ'' میں زکوۃ کا حکم ایک سال ادا کرنے کے بعد ہر آنے والے سال میں امر متوجہ ہوتا رہے گا تو لہٰذا معلوم ہوا کہ امر تکرار کو واجب کرتا ہے۔

مذہب ثانی: دوسرا مذہب حضرت امام شافعیؒ اور ان کے اکثر اصحاب کا ہے کہ ''اَلْاَمْرُ یَحْتَمِلُ التَّکْرَارَ'' کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا لیکن تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور محتمل تکرار کا مطلب یہ ہے کہ جہاں پر تکرار کا قرینہ ہو وہاں پر تکرار ہوگا اور جہاں پر تکرار کا قرینہ نہ ہو وہاں پر تکرار نہیں ہوگا۔

مذہب ثالث: بعض مشائخ احنافؒ اور بعض شوافعؒ کا ہے کہ امر مطلق ہو تو اس میں تکرار نہیں ہوگا اور اگر امر معلق بالشرط یا مقید بالصفت ہو تو صفت اور شرط کے تکرار کی بنا پر امر میں تکرار ہوگا و گرنہ نہیں، معلق بالشرط کی مثال جیسے ''اِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا'' غسل کے امر میں تکرار اس وقت ہوگا جب صفت جنابت میں تکرار ہوگا اور مقید بالصفت کی مثال ''اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا'' کوڑے مارنے میں تکرار صفت زنا میں تکرار کی وجہ سے ہوگا۔

مذہب رابع: احنافؒ اور اکثر اصولیینؒ کا ہے کہ امر بالفعل نہ تو تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ امر مطلق ہو یا مقید بالشرط ہو یا مقید بالصفۃ ہو یعنی کسی فعل کا امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا مصنفؒ نے اس کی تین مثالیں بیان کی ہیں۔

قولہ: وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ ''طَلِّقْ اِمْرَاَتِیْ'' الخ

امر کا مقتضی تکرار نہ ہونے کی مثالوں سے وضاحت

مثال اول: ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو اپنی بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بنایا اور کہا "طَلِّقْ اِمْرَاَتِیْ" اور وکیل نے مؤکل کی بیوی کو طلاق دیدی اور پھر مؤکل نے اس عورت سے دوبارہ نکاح کرلیا تو وکیل امر اوّل کی وجہ سے بیوی کو دوبارہ طلاق نہیں دے سکتا کیونکہ "طَلِّقْ" کا امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا لہٰذا وکیل کو ایک دفعہ طلاق دینے کا اختیار ہوگا بار بار طلاق دینے کا اختیار نہ ہوگا۔

مثال ثانی: اسی طرح ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بالنکاح بنایا اور کہا "زَوِّجْنِیْ اِمْرَاَةً" تو وکیل نے مؤکل کا کسی عورت سے نکاح کروا دیا، تو وکیل ایک مرتبہ نکاح کروانے کے بعد اس امر اول کی وجہ سے دوسری مرتبہ نکاح کروانے کا مجاز نہ ہوگا کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

مثال ثالث: اسی طرح اگر آقا نے اپنے غلام کو نکاح کرنے کی اجازت دیدی اور کہا "تَزَوَّجْ" تو نکاح کرلے، تو آقا کا یہ امر صرف ایک مرتبہ نکاح کرنے کو شامل ہوگا امر اوّل کی وجہ سے غلام دوبارہ نکاح نہیں کرسکتا کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

قولہ: لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيْقِ الْفِعْلِ الخ

امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس پر دلیل عقلی

کہ امر بالفعل اختصار کے ساتھ ایجاد فعل کو طلب کرنے کا نام ہے جیسے "اِضْرِبْ" "اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ" کا اختصار کردہ ہے اور مختصر اور طویل کلام کا فائدہ برابر ہوتا ہے کیونکہ اختصار کا فائدہ الفاظ کو کم لانا ہوتا ہے کلام طویل کا معنی بدلنا مقصود نہیں ہوتا، لہٰذا امر بالفعل اختصار کے ساتھ ایجاد فعل کو طلب کرنے کا نام ہے اور "اِضْرِبْ" "اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ" سے مختصر ہے اور "اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ" جو کلام طویل ہے یہ مصدر پر مشتمل ہے لہٰذا کلام مختصر یعنی "اِضْرِبْ" بھی مصدر پر مشتمل ہے اور "اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ" میں تکرار بالکل نہیں کیونکہ مصدر فرد واحد ہوتا ہے اور فرد عدد پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ فرد اور عدد کے درمیان منافات ہے چنانچہ عدد افراد سے مرکب ہوتا ہے اور فرد افراد سے مرکب نہیں ہوتا ترکیب اور عدم ترکیب کے درمیان منافات ہونے کی وجہ سے فرد اور عدد کے درمیان بھی منافات ہوگی، لہٰذا مصدر مفرد ہونے کی وجہ سے عدد کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے صیغہ امر یعنی اضرب مصدر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور تکرار چونکہ شئی واحد ہے لہٰذا جب امر عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو تکرار کا احتمال بھی نہیں رکھے گا اور جب امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو امر تکرار کا موجب اور مقتضی کیسے ہوسکتا ہے، لہٰذا ایک مرتبہ کی ضرب سے اضرب کا امر پورا ہوجائے گا اور امر کے باقی صیغوں کو بھی اضرب پر قیاس کرلیا جائے۔

قوله: ثُمَّ الْاَمْرُ بِالضَّرْبِ اَمْرٌ الخ

اِضْرِبْ کے ذریعہ امر تصرفِ معلوم کی جنس کا امر ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں ''اِضْرِبْ'' کے ذریعہ امر بالضرب، تصرف معلوم یعنی ضرب معلوم کی جنس کا امر ہوتا ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ اسم جنس کو جب مطلق بولا جائے تو اس کا ایک فرد مراد ہوتا ہے اور اگر اس جنس کے تمام افراد کی نیت کی جائے تو اس کے تمام افراد کا بھی احتمال ہوتا ہے اور اسم جنس کی دلالت یا تو فرد حقیقی پر ہوتی ہے اور فرد حقیقی وہ ہے کہ جس کے نیچے کوئی فرد نہ ہو جیسے ایک، یا اسم جنس کی دلالت فرد حکمی پر ہوتی ہے اور فرد حکمی وہ ہوتا ہے کہ جو تمام کا مجموعہ ہو مثلاً تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور اسم جنس کی دلالت عدد پر نہیں ہوتی اور تکرار عدد میں ہوتا ہے مفرد میں تکرار نہیں ہوتا، تو دلالت علی الجنس کی وجہ سے امر میں بھی تکرار نہیں ہوگا جیسے ''اِضْرِبْ'' کے امر کی دلالت ایک دفعہ کی ضرب پر ہے جو مفرد حقیقی ہے یا ''اِضْرِبْ'' کی دلالت ضربات کے مجموعہ پر ہوگی جب کہ متکلم کی نیت ہو کیونکہ مجموعہ بمنزلہ مفرد حکمی ہوتا ہے، لیکن ''اِضْرِبْ'' کی دلالت دو دفعہ کی ضرب پر نہ ہوگی کیونکہ دو دفعہ کی ضرب عدد ہے اور جنس کی دلالت عدد پر نہیں ہوتی بلکہ صرف مفرد پر ہوتی ہے خواہ مفرد حقیقی ہو یا حکمی ہو۔

قوله: وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ ''لَایَشْرَبُ الْمَآءَ'' الخ

اسی مذکورہ اصول پر متفرع ہونیوالا ایک مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ اس اصول پر کہ جنس کی دلالت یا تو فرد حکمی پر ہوتی ہے یا فرد حقیقی پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی ''لَایَشْرَبُ الْمَآءَ'' کہ وہ پانی نہیں پئے گا، اگر حالف نے کوئی نیت نہ کی تو پانی کے ایک قطرہ پینے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ پانی کا ایک قطرہ بھی ماء میں داخل ہے اور یہ ماء کا فرد حقیقی ہے، اور اگر حالف نے دنیا بھر کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ دنیا جہاں کے تمام پانی مطلق پانی کا فرد حکمی ہیں، تو اس صورت میں حالف جب تک تمام دنیا کے پانی نہیں پی لے گا تو اس وقت تک حانث نہیں ہوگا اور تمام دنیا کا پانی پینا اس کے بس سے باہر ہے لہٰذا حانث نہیں ہوگا۔

قوله: وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لَهَا ''طَلِّقِیْ نَفْسَكِ'' الخ

امر کے عدم مقتضی تکرار ہونے پر متفرع ہونے والے مسائل

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امر بالفعل نہ تو تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس اصول پر تین مسائل متفرع

ہوتے ہیں۔

مسئلہ اولی: امر کے مقتضی تکرار نہ ہونے کہ وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "طَلِّقِیْ نَفْسَکِ" کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے اور خاوند نے کوئی نیت نہیں کی تو بیوی نے کہا "طَلَّقْتُ" کہ میں نے طلاق دیدی، تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر خاوند نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ تین طلاقیں جنس طلاق کا مجموعہ ہے جو فرد حکمی ہے اور جنس کی دلالت فرد حکمی پر بھی ہوتی ہے لیکن اگر خاوند نے دو طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت معتبر نہ ہوگی بلکہ اس صورت میں ایک طلاق ہی واقع ہوگی کیونکہ دو عدد ہے اور جنس کی دلالت عدد پر نہیں ہوتی۔

مسئلہ ثانیہ: اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا "طَلِّقْهَا" کہ میری بیوی کو طلاق دیدے تو یہ امر بلا نیت ایک طلاق کو شامل ہوگا یعنی اگر خاوند نے کوئی نیت نہیں کی تو وکیل صرف ایک طلاق دے سکتا ہے، اگر خاوند نے تین کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور وکیل تین طلاق دینے کا مجاز ہوگا، اور اگر خاوند نے دو طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ دو طلاقیں، جنس طلاق کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی ہے بلکہ عدد محض ہے اور امر عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہاں اگر منکوحہ باندی ہو تو پھر دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہوگی کیونکہ دو طلاق کی نیت باندی کے حق میں کل جنس ہے۔

مسئلہ ثالثہ: اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو نکاح کی اجازت دیکر کہا "تَزَوَّجْ" تو نکاح کرلے، اور کوئی نیت نہیں کی تو یہ امر ایک عورت کے ساتھ شادی کرنے پر محمول ہوگا، اگر آقا نے دو شادیوں کی اجازت کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ دو عورتوں سے نکاح کرنا کل جنس ہے جو فرد حکمی ہے اور جنس نیت کے وقت فرد حکمی کا احتمال رکھتی ہے کہ دو عورتوں سے نکاح کرنا غلام کے حق میں کل جنس ہے جس طرح چار عورتوں سے نکاح کرنا آزاد کے حق میں کل جنس ہے اور فرد حکمی ہے اور فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے۔

وَلَا يَتَاَتّٰى عَلٰى هٰذَا فَصْلُ تَكْرَارِ الْعِبَادَاتِ فَاِنَّ ذَالِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْاَمْرِ بَلْ بِتَكْرَارِ اَسْبَابِهَا الَّتِىْ يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوْبُ وَالْاَمْرُ لِطَلَبِ اَدَآءِ مَاوَجَبَ فِى الذِّمَّةِ بِسَبَبٍ سَابِقٍ لَا لِاِثْبَاتِ اَصْلِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ وَاَدِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ فَاِذَا وَجَبَتِ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْاَمْرُ لِاَدَآءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ ثُمَّ الْاَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَاوَجَبَ عَلَيْهِ وَ مِثَالُهٗ مَايُقَالُ اِنَّ الْوَاجِبَ فِىْ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ فَتَوَجَّهَ الْاَمْرُ لِاَدَآءِ ذَالِكَ الْوَاجِبِ ثُمَّ اِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ فَيَتَنَاوَلُ الْاَمْرُ ذَالِكَ الْوَاجِبَ الْاٰخَرَ ضَرُوْرَةَ تَنَاوُلِهٖ كُلَّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ صَوْمًا كَانَ اَوْ صَلٰوةً فَكَانَ تَكْرَارُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِىَ التَّكْرَارَ

ترجمہ: اور نہیں آئے گا اس اصول (اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَايَقْتَضِىْ التَّكْرَارَ) پر عبادات کے تکرار کی صورت کا اعتراض، اس لئے کہ

عبادات کا تکرار امر سے ثابت نہیں ہوا بلکہ ان اسباب کے تکرار سے ثابت ہوا ہے جن اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کیلئے ہے جو سبب سابق کی وجہ سے بندے کے ذمے میں واجب ہو چکی ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کیلئے، اور یہ اس آدمی کے قول کے مرتبہ میں ہے جس نے کہا بیع کا ثمن ادا کر اور بیوی کا نفقہ ادا کر، پس جب عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہو چکی ہے تو امر اس عبادت کو ادا کرانے کیلئے متوجہ ہوگا جو عبادت اس پر واجب ہو چکی ہے، پھر امر جب جنس کو شامل ہوتا ہے تو وہ امر شامل ہوگا عبادت کی اس ساری جنس کو جو بندے کے ذمہ واجب ہو چکی ہے، اس کی مثال وہ ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ ظہر کے وقت میں ظہر واجب ہے پھر امر اس واجب کو ادا کرنے کیلئے متوجہ ہوگا پھر جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا پس امر اس واجب آخر کو شامل ہوگا اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے وہ امر عبادت کی اس ساری جنس کو شامل ہے جو عبادت اس پر واجب ہو چکی ہے خواہ روزہ ہو یا نماز، پس عبادت متکررہ کا تکرار اس طریقہ پر ہے نہ کہ اس طریقہ پر کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے (اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَایَقْتَضِیْ التَّکْرَارَ) کے اصول پر وارد ہونے والے دو اعتراضات مقدرہ کا جواب دیا ہے اور مثالوں کے ساتھ وضاحت بھی کی ہے۔

تشریح: قولہ: وَلَا یَتَأَتّٰی عَلٰی هٰذَا فَصْلُ تَکْرَارِ الْعِبَادَاتِ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا حالانکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عبادات امر کے صیغہ کے ساتھ واجب کی ہیں جیسے ''اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ'' امر کا صیغہ ہے اور اس امر کی وجہ سے ظہر پھر عصر پھر مغرب اور عشاء پھر فجر کی نمازیں واجب ہوئی ہیں اور ایک دن کے ادا کرنے کے بعد زندگی بھر کیلئے واجب ہوئی ہیں، تو معلوم ہوا کہ امر میں تکرار پایا جاتا ہے اگر امر تکرار کا تقاضا نہ کرتا تو ''اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ'' کی وجہ سے صرف ایک نماز واجب ہوتی، اسی طرح ''اٰتُوا الزَّکٰوۃَ'' کی وجہ سے زندگی میں صرف ایک مرتبہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہر سال واجب نہ ہوتی، اسی طرح ''فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ'' میں صرف زندگی میں ایک رمضان کے روزے واجب ہوتے، ہر سال رمضان المبارک کے آنے پر روزے فرض نہ ہوتے، تو معلوم ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور یہ کہنا غلط ہے کہ امر نہ تو تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا کہ ہمارے اس اصول پر عبادت کے تکرار کا اعتراض واجب نہیں ہوتا کیونکہ عبادات یعنی نماز، زکوٰۃ اور روزوں کا تکرار امر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ان اسباب کے تکرار کی وجہ سے ثابت ہوا ہے جن اسباب کی وجہ سے وہ عبادات واجب ہوئی ہیں جیسے نماز کے واجب ہونے کا سبب وقت ہے اور زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب مال نامی کے نصاب کا پایا جانا ہے اور روزے کے واجب ہونے کا سبب شہود شہر رمضان ہے، چونکہ ان عبادات کے اسباب میں تکرار ہے اسی وجہ سے عبادات میں بھی تکرار ہے، امر کی وجہ سے عبادت میں تکرار نہیں آیا اور حج کا

سبب چونکہ بیت اللہ مکرر نہیں ہے اس لئے فریضہ حج میں تکرار نہیں ہے بلکہ زندگی میں صرف ایک مرتبہ حج کرنا فرض ہے۔

اور وجوب کی دو قسمیں ہیں، (۱) نفس وجوب (۲) وجوب ادا،

اور نفس وجوب تو سبب کی وجہ سے ہوتا ہے اور وجوب ادا امر کی وجہ سے ہوتا ہے مصنفؒ نے اس کو مثالوں سے واضح کیا ہے پہلی مثال یہ کہ ایک آدمی دوسرے کو کہے "اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِیْعِ" کہ مبیع کا ثمن ادا کر، اب مشتری کے ذمہ مبیع کے ثمن کا وجوب تو عقد بیع کی وجہ سے ثابت ہوا ہے لیکن اس کا وجوب وجوبِ ادا "اَدِّ" امر کی وجہ سے ثابت ہوا ہے،

دوسری مثال کہ قاضی نے دوسرے سے کہا "اَدِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ" کہ بیوی کا خرچہ ادا کر، اب بیوی کے خرچہ کا نفس وجوب عقد نکاح کی وجہ سے ثابت ہوا ہے لیکن اس کا وجوبِ ادا قاضی کے قول "اَدِّ" کے امر سے ثابت ہوا ہے اسی طرح بندوں کے ذمہ عبادات تو اپنے اسباب کی وجہ سے واجب ہوئی ہیں اور امر سے اس وجوب کو ادا کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ عبادات میں تکرار اسباب کی وجہ سے ہے نہ کہ امر کی وجہ سے، تو ہمارا اصول بالکل صحیح ہے کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ امر تو اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کیلئے ہے جو عبادت سبب سابق کی وجہ سے ذمہ میں واجب ہوئی ہے اور امر اصل وجوب اور نفس وجوب کو ثابت کرنے کیلئے نہیں ہے۔

قوله: ثُمَّ الْاَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ دوسرے اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں کہ تمہاری تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ عبادات میں تکرار اسباب کے تکرار کی وجہ سے ہوتا ہے حالانکہ اسباب کے تکرار سے صرف نفس وجوب ہوتا ہے نہ کہ وجوب اداء حالانکہ گفتگو ہو رہی ہے وجوب اداء کے تکرار میں، اور ہمارا سوال یہ ہے کہ وجود اداء میں تکرار امر کی وجہ سے ہو رہا ہے اور جب ایسا ہے تو ثابت ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور تمہارا کہنا صحیح نہ ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

جواب: مصنفؒ نے اسی اعتراض مقدر کا جواب ثم الامر سے دیا ہے کہ امر کے ذریعہ جس فعل کا حکم دیا گیا ہے کہ امر مامور بہ کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے اور جنس کی دلالت فرد حقیقی اور فرد حکمی پر ہوتی ہے اور جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی عبادت کا امر آتا ہے تو یہ امر اس عبادت کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے اور وہ پوری جنس فرد حکمی کی طرح ہوتی ہے اور جب امر اس عبادت کی پوری جنس کو شامل ہے تو وجوب ادا میں بھی تکرار نہ ہوا، مصنفؒ نے اس کو مثال سے سمجھایا ہے کہ ظہر کے وقت کی وجہ سے مسلمان پر ظہر کی نماز واجب ہوتی ہے اور اس ظہر کی نماز کو ادا کرنے کا جو امر متوجہ ہوا ہے وہ امر جنس ظہر کی نماز کو شامل ہے یعنی اس آدمی کے بالغ ہونے سے اس کی موت تک جتنی ظہر کی نمازیں واجب ہیں یہ امر سب ان نمازوں کو شامل ہے اور اس کی زندگی بھر کی تمام ظہر کی نمازیں جنس مامور بہ کا فرد حکمی ہیں لہٰذا ایک امر کی وجہ سے زندگی بھر کی تمام نمازوں کا ادا کرنا واجب ہوگا، اسی طرح ایک امر سے زندگی بھر کے تمام روزوں کا ادا کرنا واجب ہوگا تو معلوم ہوا کہ تکرار والی عبادات میں تکرار اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس عبادت کا

امر اس کی پوری جنس کو شامل ہے، عبادات میں تکرار اس وجہ سے نہیں آیا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا ہمارے اصول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

فَصْلٌ اَلْمَامُوْرُ بِهٖ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ وَ مُقَيَّدٌ بِهٖ وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَدَآءُ وَاجِبًا عَلَى التَّرَاخِيْ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يَفُوْتَهٗ فِي الْعُمُرِ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرًا لَهٗ اَنْ يَّعْتَكِفَ اَيَّ شَهْرٍ شَآءَ وَلَوْ نَذَرَ اَنْ يَّصُوْمَ شَهْرًا لَهٗ اَنْ يَّصُوْمَ اَيَّ شَهْرٍ شَآءَ وَ فِي الزَّكٰوةِ وَ صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ اَلْمَذْهَبُ الْمَعْلُوْمُ اَنَّهٗ لَا يَصِيْرُ بِالتَّاخِيْرِ مُفْرِطًا فَاِنَّهٗ لَهٗ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ وَالْحَانِثُ اِذَا ذَهَبَ مَالُهٗ وَصَارَ فَقِيْرًا كَفَّرَ بِالصَّوْمِ وَعَلٰى هٰذَا لَا يَجِبُ قَضَآءُ الصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ مُطْلَقًا وَجَبَ كَامِلًا فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَاءِ النَّاقِصِ فَيَجُوْزُ الْعَصْرُ عِنْدَ الْاِحْمِرَارِ اَدَاءً وَلَا يَجُوْزُ قَضَآءً وَعَنِ الْكَرْخِيِّ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْفَوْرِ وَالْخِلَافُ مَعَهٗ فِي الْوَاجِبِ وَلَا خِلَافَ فِيْ اَنَّ الْمُسَارَعَةَ اِلَى الْاِئْتِمَارِ مَنْدُوْبٌ اِلَيْهَا

ترجمہ: مامور بہ کی دو قسمیں ہیں، مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت اور مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ اس کو ادا کرنا تراخی کے ساتھ واجب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ اس آدمی سے زندگی میں فوت نہ ہو جائے، اور اسی حکم پر مبنی کر کے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی نے نذر مانی کہ وہ ایک ماہ کا اعتکاف کرے گا تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ جس ماہ کا چاہے اعتکاف کرلے، اور اگر کسی نے نذر مانی کہ وہ ایک ماہ کے روزے رکھے گا تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ جس ماہ کے چاہے روزے رکھ لے، اور زکوٰۃ، صدقہ فطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ وہ تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اس لئے کہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب ساقط ہو جائے گا، اور قسم توڑنے والے آدمی کا جب مال ختم ہو جائے اور وہ فقیر بن جائے تو وہ روزے کے ساتھ کفارہ ادا کرے گا،

اور مطلق عن الوقت کے اسی اصول پر نماز کی قضاء اوقات مکروہ میں واجب نہیں ہوتی اس لئے کہ جب قضاء مطلقاً واجب ہو تو کامل واجب ہوگی پس وہ آدمی ناقص نماز ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا پس احمرار شمس کے وقت عصر اداءً جائز ہوگی اور قضاءً جائز نہیں ہوگی،

اور امام کرخیؒ سے مروی ہے کہ امر مطلق کا مقتضی بھی وجوب علی الفور ہے اور امام کرخیؒ کے ساتھ اختلاف وجوب میں ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ امر کو پورا کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے مامور بہ کی دو قسمیں، مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت کو بیان کیا ہے پھر ان میں سے ہر ایک قسم کا حکم اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلْمَامُوْرُ بِهٖ نَوْعَانِ الخ

مامور بہ کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ نے وقت کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مامور بہ مطلق عن الوقت (۲) مامور بہ مقید بالوقت۔

(۱) **مطلق عن الوقت کی تعریف**: مطلق عن الوقت اس مامور بہ کو کہتے ہیں جس کی ادائیگی کیلئے شریعت نے وقت مقرر نہ کیا ہو کہ اگر اس وقت میں اس کو ادا نہ کیا جائے تو وہ قضا کہلائے گا، بلکہ جب بھی اس مامور بہ کو ادا کیا جائے تو وہ ادا ہی کہلائے گا قضاء نہیں کہلائے گا جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، عشر اور نذر مطلق، شریعت نے ان کو ادا کرنے کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں کیا بلکہ جب بھی ان کو ادا کریں یہ ادا ہی کہلائیں گے۔

(۲) **مقید بالوقت کی تعریف**: مقید بالوقت اس مامور بہ کو کہتے ہیں جو کسی ایسے وقت کے ساتھ مقید ہو کہ اگر اس مقررہ وقت میں اس کو ادا کریں تو وہ ادا کہلائے گا اور اگر اس مقررہ وقت کے بعد ادا کریں تو وہ قضاء کہلائے گا جیسے نماز اور رمضان المبارک کے روزے، اگر ان کو وقت میں ادا کریں تو یہ ادا کہلائیں گے اور اگر ان کو وقت کے بعد ادا کریں تو یہ قضاء کہلائیں گے۔

قولہ: وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَدَآءُ الخ

مطلق عن الوقت کا حکم

مطلق عن الوقت کے حکم میں اختلاف ہے جمہور احناف کے نزدیک مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ یہ واجب علی التراخی ہوتا ہے یعنی مامور بہ کے واجب ہونے کے بعد اسے فوراً ادا کرنا ضروری نہیں بلکہ جب بھی ادا کرے درست ہے بشرطیکہ پوری زندگی میں وہ اس سے فوت نہ ہو جائے، البتہ اس کو فوراً ادا کرنا مستحب اور مندوب ہے،

لیکن امام کرخیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وجوب علی الفور ہے یعنی مامور بہ کے واجب ہونے کے بعد اسے فوراً ادا کرنا واجب ہے اور تاخیر کرنے والا گنہگار اور مفرط سمجھا جائے گا لیکن جب بعد میں اس کو ادا کرے گا تو گناہ ختم ہو جائے گا۔

قولہ: وَعَلٰى هٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِى الْجَامِعِ الخ

احناف کے مذہب کی تائید پر مثالیں

جمہور احناف کے نزدیک مطلق عن الوقت کا حکم وجوب علی التراخی ہے اس کی تائید پر مصنفؒ نے چار مثالیں پیش کی ہیں۔

مثال اول: جمہور کے نزدیک مطلق عن الوقت تاخیر کیساتھ واجب ہوتا ہے اسی اصول کی بنا پر حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ

اگر کسی نے ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ جب وہ چاہے اور جس ماہ میں چاہے اعتکاف کرلے، اس لئے کہ یہ نذر مطلق عن الوقت ہے جس کا ادا کرنا تاخیر سے واجب ہوتا ہے فوراً واجب نہیں ہوتا، لہٰذا جس ماہ میں بھی اعتکاف کرے گا اس کو تاخیر کا گناہ نہیں ہوگا لیکن جس ماہ میں اعتکاف کرے وہ رمضان کا مہینہ نہ ہو کیونکہ اعتکاف کی نذر کے ساتھ روزہ رکھنا واجب ہوتا ہے۔

قولہ: وَلَوْ نَذَرَ اَنْ يَّصُوْمَ شَهْرًا الخ

مثال ثانی: حضرت امام محمدؒ نے مذکورہ اصول کی بنا پر کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک ماہ کے روزوں کی نذر مانی، تو اس کو اختیار ہوگا کہ جس ماہ میں چاہے روزے رکھ لے کیونکہ یہ نذر مطلق عن الوقت ہے جس کا ادا کرنا تاخیر سے واجب ہوتا ہے لہٰذا تاخیر کی وجہ سے مفرط اور گنہگار نہیں ہوگا،

لیکن حضرت امام کرخیؒ اور امام حضرت ابو یوسفؒ کے نزدیک اعتکاف اور روزے کی نذر کو فوراً پورا کرنا واجب ہوتا ہے اگر ان کی ادائیگی میں تاخیر کی تو گنہگار ہوگا۔

قولہ: وَ فِی الزَّكٰوةِ وَ صَدَقَةِ الْفِطْرِ الخ

مثال ثالث: یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر کے بارے معلوم اور مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر واجب ہو اور اس نے ان کو ادا کرنے میں تاخیر اور کوتاہی کی تو اس تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا، مصنفؒ نے اس کی دلیل یوں بیان کی ہے کہ آدمی کا اگر سارے کا سارا مال ہلاک ہو جائے تو اس پر زکوٰۃ اور عشر کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور واجب کا ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ زکوٰۃ، عشر کا وجوب تاخیر سے واجب ہوا ہے اگر وجوب علی الفور ہوتا تو یہ واجب مال کے ہلاک ہونے میں ساقط نہ ہوتا کیونکہ جو حکم واجب ہو وہ بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہوتا۔

قولہ: وَالْحَانِثُ اِذَا ذَهَبَ مَالُهٗ الخ

مثال رابع: یہاں سے مصنفؒ مطلق کے حکم پر چوتھی مثال پیش کر رہے ہیں کہ مطلق کا حکم وجوب علی التراخی ہے اگر کسی نے قسم کھائی اور قسم میں حانث ہو گیا تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہے اور اس آدمی کے پاس مال موجود تھا اور وہ کفارہ بالمال پر قادر تھا لیکن اس قسم کا کفارہ مالیہ ادا نہیں کیا یہاں تک کہ اس کا سارا مال ہلاک ہو گیا اور وہ فقیر ہو گیا تو اب وہ روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرے گا اور یہ روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرنا درست ہوگا، اور روزوں کے ساتھ کفارہ کا درست ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت ہے اگر قسم کا کفارہ فوراً واجب ہوتا تو پھر وہ مال کے ہلاک ہونے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا کیونکہ واجب بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہوتا۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا لَایَجِبُ قَضَآءُ الصَّلٰوةِ الخ

مذکورہ اصول پر متفرع ہونیوالا ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف مطلق عن الوقت کے واجب علی التراخی ہونے کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کررہے ہیں کہ اوقات مکروہہ میں قضاء نماز پڑھنا جائز نہیں کیونکہ نمازوں کی قضاء مامور بہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور فرد کامل کیلئے ادا کامل چاہئے اور اداءِ کامل وقت صحیح میں ہوتی ہے نہ کہ وقت مکروہ میں، لہٰذا قضاء نمازیں اوقات صحیحہ میں تو درست ہوں گی لیکن اوقات مکروہہ میں درست نہیں ہوں گی اور اگر اوقات مکروہہ میں قضاء نماز پڑھے گا تو ناقص ہوگی اور واجب کامل کو ناقص طور پر بجالانا صحیح نہیں، البتہ اصفرار شمس کے وقت اسی دن کی عصر کی نماز درست ہوجائے گی کیونکہ اصفرار کے وقت جب عصر کو ادا کرنا شروع کرے گا تو اس کے وجوب کا سبب وہ وقت ہوگا جو اس سے متصل ہے اور وہ وقت یعنی اصفرار شمس کا وقت، وقت ناقص اور وقت مکروہ ہے لہٰذا سبب ناقص ہونے کی وجہ سے آج کی عصر بھی ناقص واجب ہوگی لہٰذا واجب ناقص کو ناقص طریقہ پر ادا کررہا ہے اور واجب ناقص کو ناقص طریقہ سے ادا کرنے سے ادا ہوجاتا ہے اس لئے اسی دن کی عصر اصفرار شمس کے وقت ادا کرنے سے ادا ہوجائے گی۔

قولہ: وَعَنِ الْكَرْخِيِّ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ الخ

حضرت امام کرخیؒ کا مذہب

مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم جمہور احناف کے نزدیک وجوب علی التراخی ہے جیسا کہ بیان ہوچکا ہے لیکن حضرت امام کرخیؒ کے نزدیک وجوب علی الفور ہے کہ اس کو فوراً ادا کرنا واجب ہوتا ہے اگر بندہ فوراً ادا نہ کرے گا بلکہ تاخیر کرے گا تو گنہگار ہوگا لیکن اگر بعد میں ادا کرے گا تو گناہ ختم ہوجائے گا، باقی جمہور احناف اور امام کرخیؒ کا اختلاف صرف اس میں ہے کہ مامور بہ کے واجب ہونے کے بعد اسے فوراً ادا کرنا واجب ہے یا علی التراخی ادا کرنا واجب ہے، باقی اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مامور بہ کے واجب ہونے کے بعد اسے جلدی ادا کرنا مستحب ہے تمام احناف کا اسی پر اتفاق ہے کہ مامور بہ کے واجب ہونے کے بعد اسے جلدی ادا کرنا مستحب ہے۔

وَاَمَّا الْمُوَقَّتُ فَنَوْعَانِ نَوْعٌ يَّكُوْنُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتّٰى لَايُشْتَرَطُ اسْتِيْعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلٰوةِ وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّ وُجُوْبَ الْفِعْلِ فِيْهِ لَايُنَافِيْ وُجُوْبَ فِعْلٍ اٰخَرَ فِيْهِ مِنْ جِنْسِهٖ حَتّٰى لَوْ نَذَرَ اَنْ يُّصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رَكْعَةً فِيْ وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهٗ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ وُجُوْبَ الصَّلٰوةِ فِيْهِ لَايُنَافِيْ صِحَّةَ صَلٰوةٍ اُخْرٰى فِيْهِ حَتّٰى لَوْ شَغَلَ جَمِيْعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ الظُّهْرِ يَجُوْزُ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ لَايَتَاَدَّى الْمَامُوْرُ بِهٖ اِلَّا بِنِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ لِاَنَّ غَيْرَهٗ لَمَّا كَانَ مَشْرُوْعًا فِي الْوَقْتِ لَايَتَعَيَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَاِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ لِاَنَّ اِعْتِبَارَ

النِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمُزَاحِمِ وَقَدْ بَقِيَتِ الْمُزَاحَمَةُ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مَايَكُوْنُ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَّهٗ وَذَالِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهٗ يَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ الشَّرْعَ اِذَا عَيَّنَ لَهٗ وَقْتًا لَايَجِبُ غَيْرُهٗ فِيْ ذَالِكَ الْوَقْتِ وَلَايَجُوْزُ اَدَاءُ غَيْرِهٖ فِيْهِ حَتّٰى اَنَّ الصَّحِيْحَ الْمُقِيْمَ لَوْ اَوْقَعَ اِمْسَاكَهٗ فِيْ رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ اٰخَرَ يَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ لَاعَمَّا نَوٰى وَاِذَا انْدَفَعَ الْمُزَاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اشْتِرَاطُ التَّعْيِيْنِ فَاِنَّ ذَالِكَ لِقَطْعِ الْمُزَاحَمَةِ وَلَايَسْقُطُ اَصْلُ النِّيَّةِ لِاَنَّ الْاِمْسَاكَ لَايَصِيْرُ صَوْمًا اِلَّا بِالنِّيَّةِ فَاِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْاِمْسَاكُ عَنِ الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ

ترجمہ: بہر حال موقت پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ وقت فعل کیلئے ظرف ہو یہاں تک کہ فعل کے ساتھ پورے وقت کا استیعاب شرط نہیں ہے جیسے نماز اور اس قسم کے حکم میں سے ہے کہ وقت میں فعل کا واجب ہونا اس وقت میں اسی جنس کے دوسرے فعل کے وجوب کے منافی نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے نذر مانی ظہر کے وقت میں چند رکعات پڑھنے کی تو وہ رکعات اس پر لازم ہو جائیں گی، اور قسم کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ اس وقت میں نماز کا واجب ہونا دوسری نماز کے اس وقت میں صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے ظہر کے پورے وقت کو غیر ظہر میں مشغول رکھا تو جائز ہوگا اور قسم کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ مامور بہ ادا نہیں ہوگا مگر نیت معینہ کے ساتھ کیونکہ اس مامور بہ کا غیر جب اس وقت میں مشروع ہوگا تو وہ فعل کے ساتھ متعین نہ ہوگا اگر چہ وقت تنگ ہو اس لئے کہ نیت کا اعتبار مقابل کے اعتبار کی وجہ سے ہوتا ہے اور وہ مقابل وقت کی تنگی کے باوجود بھی باقی ہوتا ہے،

اور وہ یورہے ارر اور مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کیلئے معیار ہو مثلاً روزہ ہے اس لئے کہ روزہ وقت کے ساتھ متعین ہوتا ہے اور اس قسم کے حکم میں سے یہ ہے کہ شریعت نے جب روزہ کیلئے وقت متعین کر دیا تو اس وقت میں اس کے علاوہ واجب نہ ہوگا اور اس وقت میں اس روزہ کے علاوہ کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا حتی کہ تندرست مقیم آدمی نے اگر رمضان میں کوئی دوسرا واجب روزہ رکھا تو رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا وہ روزہ واقع نہ ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے،

اور جب وقت میں مزاحم دور ہو گیا تو تعیین نیت کی شرط ساقط ہو گئی کیونکہ یہ تعیین نیت کی شرط مزاحمت کو ختم کرنے کیلئے ہوتی ہے اور اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ امساک یعنی کھانے، پینے اور جماع سے رکنا روزہ نہیں بنتا نیت کے بغیر، اس لئے کہ شرعی روزہ دن میں نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے مامور بہ مقید بالوقت کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں اور اس کے بعد دونوں قسموں کے احکام کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قولہ: وَاَماَّ الْمُوَقَّتُ فَنَوْعَانِ الخ

مامور بہ مقید بالوقت کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ مامور بہ مقید بالوقت کی دو قسمیں بیان فرمارہے ہیں مصنفؒ نے مامور بہ مقید بالوقت کوموقت کے نام سے اس لئے تعبیر کیا ہے کہ ان کی ادائیگی کیلئے وقت مقرر ہے اگر اس وقت مقرر میں اس مامور بہ کو ادا کریں تو ادا کہلائے گا اور اگر اس وقت مقرر کے بعد ادا کریں تو قضاء کہلائے گا۔

(۱) **قسم اول ظرف**: پہلی قسم یہ کہ وقت فعل کیلئے یعنی مامور بہ کو ادا کرنے کیلئے ظرف ہو، ظرف کا لغوی معنی تو برتن ہے لیکن اصول فقہ کی اصطلاح میں وقت کے ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو وقت مقررہ میں ادا کرنے کے بعد وقت زائد بچ جاتا ہو، یعنی مامور بہ کا وہ وقت جس کے ساتھ مامور بہ کا استیعاب ضروری نہ ہو جیسے نماز کا وقت فعل نماز کیلئے ظرف ہے، سنت کے مطابق نماز ادا کرنے کے باوجود وقت بچ جاتا ہے، کہ نماز کا وقت جب نماز کیلئے ظرف ہے تو نماز کے پورے وقت کو فعل نماز کے ساتھ گھیر لینا اور مشغول رکھنا شرط نہیں ہے مثلاً ظہر کی نماز کا وقت ہے تو اس پورے وقت میں نماز پڑھتے رہنا شرط نہیں ہے۔

(۲) **قسم ثانی معیار**: معیار کا لغوی معنی ہے کہ ہر وہ چیز جس کے ذریعہ دوسری چیز کا اندازہ لگایا جائے تو یہ پہلی چیز دوسری چیز کیلئے معیار ہوگی، اصطلاحی معنی یہ ہے کہ وقت مامور بہ کیلئے معیار ہو، یعنی مامور بہ کا وہ وقت جس کے ساتھ مامور بہ کا استیعاب ضروری ہو اور مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد نہ وقت بچے اور نہ مامور بہ وقت سے بڑھے جیسے روزہ مامور بہ مقید بالوقت ہے تو یہ اپنے وقت میں ادا کرنے کے بعد وقت زائد نہیں بچتا لہٰذا یہ وقت روزہ کیلئے معیار ہے اور نہ روزہ وقت سے زائد بچتا ہے۔

قوله: وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ الخ

مقید بالوقت کی قسم اول کے احکام

یہاں سے مصنفؒ مقید بالوقت کی پہلی قسم ظرف کے تین احکام بیان کررہے ہیں کہ جس مامور بہ موقت کیلئے وقت ظرف ہو اس کے تین احکام ہیں۔

قوله: اَنَّ وُجُوْبَ الْفِعْلِ لَا يُنَافِيْ الخ

قسم اوّل کا پہلا حکم: کہ جس مامور بہ کا وقت اس کیلئے ظرف ہو اس میں کسی عبادت کا وجوب اسی جنس کی دوسری عبادت کے وجوب

کے منافی نہیں ہے یعنی ایک عبادت کے واجب ہوتے ہوئے اسی جنس کی دوسری عبادت واجب ہوسکتی ہے مثلاً ظہر کے وقت میں اگر کسی نے آٹھ رکعتیں نفل پڑھنے کی نذر مانی تو آٹھ نفل نذر کے اس پر واجب ہو جائیں گے کیونکہ ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد وقت زائد بچ جاتا ہے تو اس وقت میں اسی نماز کی جنس میں سے کسی دوسری نماز کا اپنے اوپر واجب کر لینا صحیح ہے۔

قوله: وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ وُجُوْبَ الصَّلٰوةِ فِيْهِ الخ

قسم اول کا حکم ثانی: کہ جس مامور بہ کا وقت ظرف ہو اس میں کسی عبادت کا وجوب اسی جنس کی دوسری عبادت کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے، یعنی ایک عبادت کے واجب ہوتے ہوئے اسی جنس کی اور عبادت ادا کی تو وہ صحیح ہو جائے گی جیسے اگر کسی شخص نے ظہر کی نماز کے پورے وقت کو ظہر کے علاوہ دوسری نماز کے ساتھ مشغول کر دیا تو یہ نماز درست ہو جائے گی اگر چہ ظہر کی نماز ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

قوله: وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ لَا يَتَاَدَّى الْمَامُوْرُ بِهٖ الخ

قسم اول کا حکم ثالث: جس مامور بہ کا وقت ظرف ہو تو اس کو ادا کرنے کیلئے تعیین نیت ضروری ہے اور مامور بہ بغیر نیت متعینہ کے ادا نہیں ہوگا کیونکہ ظرف ہونے کی وجہ سے وقت میں جس طرح مامور بہ مشروع ہے اسی طرح غیر مامور بہ بھی مشروع ہے اور جب وقت میں دونوں مشروع ہیں تو تعیین نیت کے بغیر ادا کرنے سے مامور بہ کی ادا متعین نہیں ہوگی اگر چہ مامور بہ کا وقت تنگ ہو جائے، کیونکہ تعیین نیت کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جہاں مزاحم اور مقابل موجود ہو اور یہ مزاحمت وقت کی تنگی کے باوجود بھی باقی رہتی ہے جیسے ظہر کا وہ آخری وقت جس میں صرف ظہر کے چار فرض ہی پڑھے جاسکتے ہوں تب بھی نماز کو نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے کیونکہ وقت کی تنگی کے باوجود مزاحمت باقی رہتی ہے کیونکہ اس تنگ وقت میں جس طرح ظہر کی چار رکعتیں پڑھی جاسکتی ہیں اسی طرح نفل یا قضا نماز بھی پڑھی جاسکتی ہے لہٰذا اس مزاحمت کو ختم کرنے کیلئے نماز کو نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہوگا۔

قوله: وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ مَا يَكُوْنُ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَّهٗ الخ

مامور بہ موقت کی قسم ثانی معیار

یہاں سے مصنفؒ مامور بہ موقت کی دوسری قسم بیان فرما رہے ہیں کہ وقت مامور بہ کیلئے معیار ہو اور مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت زائد نہ بچتا ہو جیسے روزہ وقت کے ساتھ مقید ہے دن کے بڑھنے سے روزہ بھی بڑھ جاتا ہے اور دن کے گھٹنے سے روزہ بھی گھٹ جاتا ہے اور اس کا

حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب روزے کیلئے وقت متعین کر دیا تو اس وقت میں مامور بہ کا غیر واجب نہ ہوگا اور اس کی ادائیگی کیلئے تعیین نیت کی ضرورت بھی نہیں پڑتی کیونکہ اس وقت میں غیر مامور بہ کو ادا کرنا صحیح نہیں ہوتا جیسے رمضان المبارک کا روزہ، شریعت نے اس روزے کیلئے وقت متعین کر دیا ہے تو اس وقت معینہ میں رمضان المبارک کے روزہ کے علاوہ دوسرا روزہ جائز نہیں ہوگا لہٰذا تندرست مقیم آدمی اگر نذر یا قضا کی نیت کرے تب بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا جس کو شریعت نے واجب کہا ہے نذر یا قضا کا جائز نہیں ہوگا، بلکہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا کیونکہ رمضان کے روزے کیلئے اس وقت میں کوئی مزاحم اور مقابل موجود نہیں ہے تو جب کوئی مزاحم نہیں ہے تو رمضان کے روزے کو نیت کے ساتھ متعین کرنے کی شرط بھی ساقط ہوگئی کیونکہ نیت کے ساتھ متعین کرنے کی شرط مقابل اور مزاحم کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں کوئی مزاحم موجود نہیں ہے اس لئے رمضان کے روزے کو نیت کے ساتھ متعین کرنا بھی ضروری نہیں ہے لیکن اگر کوئی مسافر یا مریض ہو تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمضان المبارک میں نذر یا قضا یا کفارہ کا روزہ بھی رکھ سکتا ہے۔

قولہ: وَلَا يَسْقُطُ أَصْلُ النِّيَّةِ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب رمضان المبارک کے روزے کیلئے وقت بھی شریعت کی طرف سے متعین ہو اور اس وقت میں کوئی مزاحم اور مقابل بھی موجود نہیں تو اصل نیت بھی ساقط ہو جانی چاہئے، تو تندرست مقیم آدمی کا بغیر نیت کے بھی روزہ ادا ہو جانا چاہئے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ بغیر نیت کے رمضان المبارک کا روزہ ادا نہیں ہوتا۔

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ رمضان المبارک کے روزہ کیلئے اصل نیت ساقط نہیں ہوتی کیونکہ شرعی روزہ نیت کے ساتھ دن میں کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے کیونکہ شرعی روزے کیلئے تین چیزیں ضروری ہیں (۱) کھانے، پینے اور جماع سے رکنا (۲) دن میں رکنا (۳) نیت کے ساتھ رکنا، اگر یہ رکنا دن میں بغیر نیت کے ہو تو وہ روزہ نہیں کہلائے گا کیونکہ یہ روزہ عبادت ہے اور عبادت میں نیت اس لئے ضروری ہے تا کہ عادت اور عبادت میں امتیاز ہو جائے اور عبادت بغیر نیت کے متحقق نہیں ہوتی لہٰذا روزے میں اصل نیت ساقط نہیں ہوگی کیونکہ بسا اوقات انسان کھانے، پینے اور جماع سے سارا دن رکا رہتا ہے تو یہ رکنا عبادت نہیں ہوگا اس لئے شرعاً روزہ کیلئے نیت ضروری ہے، کیونکہ شرعی روزہ دن میں نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے۔

وَاِنْ لَّمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهٗ وَقْتًا فَاِنَّهٗ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ بِهٖ بِتَعْيِيْنِ الْعَبْدِ حَتّٰى لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ اَيَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا يَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوْزُ فِيْهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ وَيَجُوْزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيْهَا وَ غَيْرُهَا وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ يَشْتَرِطُ تَعْيِيْنُ النِّيَّةِ لِوُجُوْدِ الْمُزَاحِمِ ثُمَّ لِلْعَبْدِ اَنْ يُّوْجِبَ شَيْئًا عَلٰى نَفْسِهٖ مُوَقَّتًا اَوْ غَيْرَ مُوَقَّتٍ وَّلَيْسَ لَهٗ تَغْيِيْرُ حُكْمِ الشَّرْعِ مِثَالُهٗ اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّصُوْمَ يَوْمًا بِعَيْنِهٖ لَزِمَهٗ ذَالِكَ وَلَوْ

صَامَهُ عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَوْ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهٖ جَازَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا فَلَايَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ تَغْيِيْرِهٖ بِالتَّقْيِيْدِ بِغَيْرِ ذَالِكَ الْيَوْمِ وَلَايَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا اِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلٍ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمَنْذُوْرِ لَا عَمَّا نَوٰى لِاَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ اِذْ هُوَ يَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهٖ مِنْ تَرْكِهٖ وَ تَحْقِيْقِهٖ فَجَازَ اَنْ يُّؤَثِّرَ فِعْلُهٗ فِيْمَا هُوَ حَقُّهٗ لَافِيْمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ وَعَلٰى اعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ مَشَايِخُنَا اِذَا شَرَطَا فِى الْخُلْعِ اَنْ لَّانَفَقَةَ لَهَا وَلَا سُكْنٰى سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُوْنَ السُّكْنٰى حَتّٰى لَايَتَمَكَّنُ الزَّوْجُ مِنْ اِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِاَنَّ السُّكْنٰى فِىْ بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَايَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِسْقَاطِهٖ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ

ترجمہ: اور اگر شریعت نے مامور بہ موقت کیلئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو تو بندے کے متعین کرنے سے اس کیلئے متعین نہ ہوگا حتی کہ اگر بندے نے چند ایام قضاء رمضان کیلئے متعین کر دئے تو وہ ایام قضاء رمضان کیلئے متعین نہیں ہوں گے اور ان ایام میں کفارہ اور نفل کا روزہ صحیح ہوگا اور رمضان کی قضا ان ایام اور ان کے علاوہ میں بھی جائز ہوگی اور اس نوع کے حکم میں سے یہ ہے کہ تعیین نیت شرط ہوگی مزاحم کے پائے جانے کی وجہ سے، پھر بندے کیلئے جائز ہے کہ اپنے اوپر کوئی روزہ متعین کرے خواہ وہ موقت ہو یا غیر موقت اور اس کیلئے شریعت کا حکم تبدیل کرنا جائز نہیں ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے معین دن کے روزے کی نذر مانی تو اس پر اس معین دن کا روزہ لازم ہو جائے گا اور اگر اس معین دن میں رمضان کی قضاء یا اپنی قسم کے کفارے کا روزہ رکھا تو جائز ہوگا کیونکہ شریعت نے قضاء کو مطلق بنایا ہے پس بندہ اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے اس کو بدلنے پر قادر نہیں ہوگا،

اور اس پر یہ لازم نہیں آئے گا کہ جب نذر ماننے والے نے اس معین دن میں نفل کا روزہ رکھا تو وہ نذر کا روزہ ہی ادا ہوگا وہ نفل کا روزہ ادا نہ ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے اس لئے کہ نفل روزہ بندے کا حق ہے کیونکہ بندہ نفل کو چھوڑنے اور رکھنے میں مستقل ہے پس جائز ہے یہ بات کہ اس کا فعل اس میں مؤثر ہو جو بندے کا اپنا حق ہے نہ کہ اس میں کہ جو شریعت کا حق ہے اور اس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب زوجین نے خلع میں یہ شرط لگائی کہ بیوی کیلئے نفقہ نہ ہوگا اور نہ سکنی، تو نفقہ ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنی حتی کہ شوہر عورت کو عدت والے گھر سے نکالنے پر قادر نہیں ہوگا اس لئے کہ عدت والے گھر میں عورت کا رہنا شریعت کا حق ہے اس لئے بندہ اس کو ساقط کرنے پر قادر نہ ہوگا بخلاف نفقہ کے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے اس بات کو بیان کیا ہے کہ وقت مامور بہ کیلئے معیار ہو لیکن شریعت نے اس کیلئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو جیسے قضاءِ رمضان اور کفارے کے روزے، اور اسی اصول پر ایک حکم بیان کیا ہے اور بعد میں ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے اور مذکورہ اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے۔

تشریح: قولہ: وَاِنْ لَّمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهٗ وَقْتًا الخ

مامور بہ کیلئے وقت معیار ہو لیکن متعین نہ ہو

یہاں سے مصنفؒ وقت کے معیار والے مامور بہ کی دوسری قسم کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اس کی پہلی قسم کہ وقت مامور بہ کیلئے معیار ہو اور شریعت نے اس کا وقت بھی متعین کر دیا ہو جیسے رمضان کا روزہ یہ قسم سابق میں تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے،

دوسری قسم یہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کیلئے معیار ہو لیکن شریعت نے اس کیلئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو تو بندے کے متعین کرنے سے اس کیلئے وقت متعین نہیں ہوگا جیسے قضاء رمضان اور کفارے کے روزوں کیلئے شریعت نے کوئی وقت متعین نہیں کیا دلیل اس کی یہ ہے کہ قضاء رمضان کے بارے میں ہے "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" اس آیت میں قضاء رمضان کا وقت مطلق ہے کسی وقت کے ساتھ متعین نہیں کیا گیا ہے، ایسے ہی قسم میں حانث ہونیوالے پر کفارہ ہے "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" اور کفارۂ ظہار کے بارے میں ہے "فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ" کہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے خواہ دو ماہ کوئی بھی ہوں ان دونوں آیتوں میں قسم اور کفارہ ظہار کے روزوں کا وقت مطلق ہے کسی زمانہ اور وقت کے ساتھ متعین نہیں ہے تو بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا اب اگر بندے نے قضاء رمضان کیلئے چند دنوں کو متعین کر لیا تو بندے کے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے بلکہ ان ایام میں کفارہ اور نفل کے روزے رکھنا جائز ہوگا اور رمضان کی قضا ان ایام معینہ میں بھی جائز ہوگی اور ان کے علاوہ دوسرے ایام میں بھی، اب اگر بندہ قضا اور کفارہ کے روزوں کیلئے وقت متعین کرتا ہے تو یہ شریعت کے مطلق حکم کو متعین کرنا لازم آئے گا حالانکہ بندہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ شریعت کے حکم کو بدلے اور شریعت کے مطلق حکم کو مقید کرے۔

قولہ: وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ الخ

جس مامور بہ کیلئے وقت متعین نہ ہو اس کا حکم

یہاں سے مصنفؒ دوسری قسم یعنی جس مامور بہ کیلئے وقت معیار ہو اور اس کا وقت متعین نہ ہو اس کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ اس کو نیت کے ساتھ متعین کرنا شرط ہے، اس طرح متعین کرے کہ میں قضاء رمضان کا روزہ یا قسم کے کفارے کا روزہ رکھتا ہوں اور متعین کیے بغیر وہ مامور بہ ادا نہیں ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اس کا مزاحم موجود ہے کہ وقت متعین نہ ہونے کی وجہ سے ان دنوں میں جس طرح قضا کا روزہ رکھا جا سکتا ہے اسی طرح قضا کے علاوہ کفارہ اور نفل کا روزہ بھی رکھا جا سکتا ہے تو اس لئے اس مزاحمت کو ختم کرنے کیلئے نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے لہٰذا قضاءِ رمضان اور کفارہ کا روزہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا۔

قولہ: ثُمَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُوجِبَ شَيْئًا عَلٰى نَفْسِهِ الخ

بندے کی تعیین کا حکم

یہاں سے مصنفؒ بندے کی تعیین کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ بندے کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے اوپر کوئی روزہ واجب کرے خواہ وہ موقت ہو یا غیر موقت، کہ بندہ اپنے اوپر کسی چیز کو واجب کرتے ہوئے اس کی تعیین کرتا ہے تو اس کی تعیین معتبر ہے بشرطیکہ بندے کی تعیین کی وجہ سے شریعت کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ ہو رہی ہو مثلاً کسی آدمی نے معین دنوں میں روزہ رکھنے کی نیت کر لی تو ان دنوں میں روزہ رکھنا واجب ہوگا لیکن اگر انہی مقررہ دنوں میں نذر کے روزوں کی بجائے قضاءِ رمضان یا کفارۂ قسم کے روزے رکھ لے تو جائز ہو جائیں گے اور وہ قضاءِ رمضان یا کفارہ کے روزے ہی ادا ہوں گے اس لئے کہ قضاءِ رمضان اور کفارہ کے روزوں کا حکم شرعاً مطلق ہے جب چاہے ادا کر سکتا ہے، اگر ہم یوں کہیں کہ اس معین دن میں نذر کا روزہ ہی ادا ہوگا قضاء اور کفارہ کا روزہ ادا نہیں ہوگا تو قضا اور کفارہ کے روزے کو اس معین دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا اور بندے کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ شریعت کے مطلق حکم کو مقید کر دے۔

قولہ: وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا إِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلٍ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ نے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جس طرح صوم منذور کے متعین ایام کے اندر اگر قضا یا کفارہ کے روزے کی نیت کرے تو درست ہے تاکہ مطلق کی تقیید لازم نہ آئے اسی طرح شریعت نے نفل روزے کو بھی مطلق مشروع کیا ہے تو چاہئے کہ نذر معین والے دن میں اگر نفل روزے کی نیت کرے تو نفلی روزہ ہی ادا ہونا چاہئے کیونکہ نفلی روزہ کا حکم بھی مطلق ہے، حالانکہ احناف کے نزدیک اس دن صوم منذور ہی ادا ہوگا نفلی روزہ ادا نہیں ہوگا تو یہاں پر بھی شریعت کے مطلق حکم کو بدلنا لازم آتا ہے۔

جواب: مصنفؒ "لِاَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ" سے اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں کہ نفلی روزہ حق العبد ہے، حق اللہ نہیں ہے، اور نفلی روزہ بندے کا حق اس طرح ہے کہ نفل کے سلسلہ میں بندہ آزاد ہے جی چاہے تو نفل کو ادا کرے اور جی چاہے تو نفل کو ادا نہ کرے اس کے کرنے یا نہ کرنے کا بندے کو حق حاصل ہے اور کرنے کا بندہ پابند نہیں ہے،

اور قضاء اور کفارہ کا روزہ حق شرع ہے کہ اس کی ادائیگی کا بندہ پابند ہے، بندے کو کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے، لہٰذا کسی دن کو روزے کیلئے متعین کرنے کا فعل اس کے اپنے حق میں تو مؤثر ہوگا لیکن شریعت کے حق میں مؤثر نہیں ہوگا، مثلاً جمعہ کا دن اس نے نذر کے روزہ کیلئے متعین کیا تھا تو اس جمعہ کو وہ قضاء یا کفارہ کے روزے کی نیت کرتا ہے تو قضا یا کفارہ کا روزہ ادا ہو جائے گا تو اس کی تعیین کا اثر شریعت کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ قضا اور کفارے کا روزہ جو مطلقاً مشروع تھا اس کو یوم نذر کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے متغیر کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے لہٰذا اس کی تعیین کا اثر شریعت کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا، لیکن اگر جمعہ کے دن کو نذر کے روزے کیلئے متعین کیا اور اس نے نفل روزے کی نیت کی تو اس نیت کے باوجود نذر کا روزہ ہی ادا ہوگا کیونکہ نفل کا روزہ بندے کا حق ہے لہٰذا بندے کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے جس وقت کو چاہے جس عمل کے ساتھ

مقید کردے لہٰذا اس وقت نذر میں جو اس کا حق تھا وہ نفل کی بجائے نذر میں خرچ کر دیا لہٰذا اس کی تعیین کا اثر اپنے حق میں ظاہر ہوگا اور وہی نذر معین کا روزہ ادا ہوگا نفلی روزہ ادا نہ ہوگا۔

قولہ: وَعَلٰی اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی قَالَ مَشَایِخُنَا الخ

مذکورہ اصول پر متفرع ہونیوالا ایک مسئلہ

بندے کا تصرف اور اس کا فعل اپنے حق میں تو مؤثر ہے لیکن شریعت کے حق میں مؤثر نہیں، اسی اصول پر مصنفؒ نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ عورت نے اپنے خاوند سے خلع کرتے وقت بدلِ خلع یہ طے کیا کہ عورت کیلئے نفقہ اور سکنیٰ نہیں ہوگا، نفقہ چونکہ بیوی کا حق ہے وہ تو ساقط ہو جائے گا لیکن سکنیٰ حق شرع ہے وہ ساقط نہیں ہوگا اس لئے خاوند طے شدہ کے باوجود عدت کے گھر سے نکالنے کا مجاز نہیں ہوگا اور وہ عورت خاوند کے گھر ہی میں عدت گزارے گی اور سکنیٰ شریعت کا حق ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے "لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اخراج سے منع کیا ہے اور عورتوں کو خروج سے منع کیا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ عورتوں کا عدت والے گھر میں رہنا شریعت کا حق ہے لہٰذا سکنیٰ ساقط نہیں ہوگا بخلاف نفقہ کے ایام عدت میں یہ بیوی کا حق ہے اور بیوی کا حق اس لئے ہے کہ وہ اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر چکی ہے اور سپرد کرنے کے عوض خاوند پر نفقہ واجب ہوتا ہے اور جب نفقہ بیوی کا حق ہے اور وہ اپنے حق کو ساقط کرنے پر راضی ہو چکی ہے تو اسکی رضامندی سے نفقہ کا حق ساقط ہو جائے گا۔

فَصْلٌ اَلْاَمْرُ بِالشَّیْءِ یَدُلُّ عَلٰی حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ اِذَا كَانَ الْاٰمِرُ حَكِيْمًا لِاَنَّ الْاَمْرَ لِبَيَانِ اَنَّ الْمَامُوْرَ بِهٖ مِمَّا يَنْبَغِيْ اَنْ يُوْجَدَ فَاقْتَضٰى ذٰلِكَ حُسْنَهٗ ثُمَّ الْمَامُوْرُ بِهٖ فِيْ حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهٖ وَ حَسَنٌ لِغَيْرِهٖ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهٖ مِثْلُ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَ شُكْرِ الْمُنْعِمِ وَالصِّدْقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلٰوةِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِذَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ اَدَائُهٗ لَا يَسْقُطُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَهٰذَا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلَ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَاَمَّا مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِسْقَاطِ الْاٰمِرِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِعْتِرَاضِ الْجُنُوْنِ وَالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ فِيْ اٰخِرِ الْوَقْتِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ الشَّرْعَ اَسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هٰذِهِ الْعَوَارِضِ وَ لَا يَسْقُطُ بِضِيْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهٖ

ترجمہ: فصل کسی شی کے ساتھ حکم ہونا مامور بہ کے حسن پر دلالت کرتا ہے جب کہ آمر حکیم ہو اس لئے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ مامور بہ ایسی چیز ہے کہ جس کا وجود ہونا چاہئے پس حکیم کا امر مامور بہ کے حسن کا تقاضا کرتا ہے،

پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) حسن لذاتہ (۲) حسن لغیرہ، پس حسن لذاتہ جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اور منعم کا شکر ادا کرنا، اور سچ بولنا اور عدل کرنا اور نماز پڑھنا اور اس جیسی دوسری وہ عبادتیں جو خالص اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں، پس اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر حسن لذاتہ کو ادا کرنا واجب ہو گیا تو وہ ذمے سے ساقط نہیں ہوگا مگر ادا کرنے کے ساتھ، اور یہ حکم اس قسم میں سے ہے جو بندے کے ذمے سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اور بہر حال وہ قسم کہ جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے پس وہ ادا کرنے سے ساقط ہو جائے گی یا آمر کے ساقط کرنے کے ساتھ اور اسی حکم کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب نماز واجب ہوگئی اوّل وقت میں تو نماز کا وجوب ساقط ہوگا نماز کو ادا کرنے کے ساتھ یا نماز کے آخری وقت میں جنون اور حیض و نفاس کے پیش آجانے کے ساتھ، اس اعتبار سے کہ شریعت نے نماز کو بندے کے ذمے سے خود ساقط کر دیا ہے ان عوارض کے پیش آنے کے وقت اور نماز کا وجوب ساقط نہیں ہوگا وقت کی تنگی اور پانی اور لباس وغیرہ کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے اس بات کو بیان کیا ہے کہ مامور بہ کیلئے صفت حُسن کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ امر حکیم ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا حکم کرتا ہے، پھر ذات حُسن کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) حسن لذاتہ (۲) حسن لغیرہ، اور ان کے احکام بیان فرمائے ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلْاَمْرُ بِالشَّیْءِ یَدُلُّ عَلٰی حُسْنِ الْمَامُوْرِبِهٖ الخ

مامور بہ شرعی کے اندر حسن کا پایا جانا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شریعت کے ہر مامور بہ میں حسن کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے کہ اس کے امر اللہ تعالیٰ ہیں اور حکیم ذات جس چیز کا بھی حکم فرمائے اس میں حسن ضرور ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ شریعت کے ہر مامور بہ میں حسن ضرور ہوگا جیسا کہ منہی عنہ کیلئے صفت قبح کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً قبیح ہوگی، اور جب مامور بہ کا امر اس مامور بہ کے حسن پر دلالت کرتا ہے تو امر اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوگا کہ مامور بہ کا پایا جانا مناسب ہے اور مامور بہ ایسی چیز ہے کہ جس کو موجود ہونا چاہئے۔

قولہ: ثُمَّ الْمَامُوْرُ بِهٖ فِیْ حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ الخ

مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے اقسام

یہاں سے مصنفؒ مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں بیان کر رہے ہیں (۱) حسن لذاتہ (۲) حسن لغیرہ۔

(۱) **قسم اول حسن لذاتہ:** اس مامور بہ کو کہا جاتا ہے جس کی ذات میں حسن پایا جاتا ہو کسی غیر کی بنا پر اس میں حسن نہ آیا ہو جیسے اللہ تعالیٰ کی

ذات پر ایمان لانا، منعم کا شکر ادا کرنا، سچ بولنا، انصاف کرنا، نماز پڑھنا اور اس جیسی دوسری عبادتیں جو خالصتاً اللہ تعالیٰ کیلئے ادا کی جاتی ہیں جیسے روزہ اور حج وغیرہ یہ ساری چیزیں مامور بہ ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کا حکم فرمایا ہے اور حسن کا معنی ان کی ذات میں پایا جاتا ہے۔

(۲) قسم ثانی حسن لغیرہ: اس مامور بہ کو کہا جاتا ہے کہ اس کی ذات میں تو حسن نہیں پایا جاتا لیکن کسی غیر کی وجہ سے اس میں حسن آ گیا ہو جیسے جہاد کرنا یعنی کفار سے قتال کرنا اس کی ذات میں کوئی حسن نہیں پایا جاتا بلکہ ایک قسم کی قباحت پائی جاتی ہے کیونکہ اس میں شہروں کو برباد کرنا اور انسانوں کا خون بہانا ہوتا ہے لیکن اس میں حسن غیر کی وجہ سے آیا ہے کہ اس قتال میں کفار کے شر کو دور کرنا اور اعلاء کلمۃ اللہ پایا جاتا ہے اور یہ دونوں چیزیں حسن اور خوبی والی ہیں ان کے حسن اور خوبی کی وجہ سے قتال میں بھی حسن اور خوبی پیدا ہوگئی ہے۔

قولہ: فَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِذَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ الخ

حسن لذاتہ کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ حسن لذاتہ کی دو قسمیں بیان کر رہے ہیں (۱) غیر محتمل السقوط (۲) محتمل السقوط

(۱) قسم اول غیر محتمل السقوط: مامور بہ حسن لذاتہ کی پہلی قسم یہ ہے کہ بندے پر اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے جو سقوط کا احتمال بالکل نہ رکھتا ہو اور وہ مامور بہ صرف ادا کرنے سے ہی ذمہ سے ساقط ہوگا اور اس مامور بہ میں معاف ہونے کا بالکل احتمال نہیں ہوتا جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات پر دل سے ایمان لانا اور یہ تصدیق قلبی بندے سے کسی وقت بھی ساقط نہیں ہوتی ہر وقت تصدیق قلبی کا ہونا ضروری ہے۔

(۲) قسم ثانی محتمل السقوط: مامور بہ حسن لذاتہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ امر کے ساقط کرنے سے یا بندے کے خود ادا کرنے سے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے جیسے ایمان کیلئے اقرار لسانی کا ہونا، جب بندہ زبان سے اقرار کر لیتا ہے تو وہ بندہ کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے یا آمر کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جائے جیسے اکراہ کی حالت میں اللہ تعالیٰ نے اقرار لسانی کو ساقط کر دیا ہے کہ اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کو زبان سے کہنا جائز ہے بشرطیکہ اس کے دل میں تصدیق قلبی موجود ہو۔

قولہ: وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ الخ

محتمل السقوط کے حکم پر متفرع ہونیوالا مسئلہ

کہ آدمی اس مامور بہ سے اس وقت تک بری الذمہ نہیں ہو سکتا جب تک اس کو ادا نہ کرے یا کوئی ایسا عارضہ پیش آ جائے کہ جس کی وجہ سے مامور بہ آمر کی طرف سے ساقط ہو جائے تو وہ آدمی اس مامور بہ سے بری الذمہ ہو جائے گا، مصنفؒ فرماتے ہیں دوسری قسم کے حکم کی بنا پر ہم نے کہا کہ

جب اوّل وقت میں نماز واجب ہوگئی وہ ذمے سے دو طریقوں سے ساقط ہو جائے گی ایک تو یہ کہ بندہ اس کو ادا کریگا تو ذمہ سے ساقط ہو جائے گی، دوسرا یہ کہ نماز کے آخر وقت میں مکلف پر جنون طاری ہو گیا یا عورت کو حیض یا نفاس جاری ہو گیا کیونکہ ان عوارض کے پیش آنے کی وجہ سے شریعت نے نماز کو ساقط کر دیا ہے،

لیکن اگر نماز کا وقت تنگ ہو یا پانی معدوم ہو یا ستر ڈھانپنے کیلئے کپڑا معدوم ہو تو ان صورتوں میں نماز ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، بلکہ تنگی وقت کی وجہ سے اگر نماز فوت ہوگئی تو اس کی قضا واجب ہوگی اور اگر پانی معدوم ہو تو تیمم کے ساتھ نماز واجب ہوگی اگر ستر چھپانے کیلئے کپڑا معدوم ہو تو ننگا نماز پڑھے، لیکن اس حالت میں بیٹھ کر رکوع، سجدہ کے اشاروں کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہوگا، اگر کھڑے ہو کر رکوع سجدے کے ساتھ نماز پڑھے تو نماز تب بھی جائز ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ مَایَکُوْنُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَیْرِ وَذَالِكَ مِثْلُ السَّعْیِ اِلَی الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوةِ فَاِنَّ السَّعْیَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ کَوْنِهٖ مُفْضِیًا اِلٰی اَدَاءِ الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ کَوْنِهٖ مِفْتَاحًا لِلصَّلٰوةِ وَ حُکْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ یَسْقُطُ بِسُقُوْطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتّٰی اَنَّ السَّعْیَ لَایَجِبُ عَلٰی مَنْ لَا جُمُعَةَ عَلَیْهِ وَلَایَجِبُ الْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ لَّا صَلٰوةَ عَلَیْهِ وَ لَوْ سَعٰی اِلَی الْجُمُعَةِ فَحُمِلَ مُکْرَهًا اِلٰی مَوْضَعٍ اٰخَرَ قَبْلَ اِقَامَةِ الْجُمُعَةِ یَجِبُ عَلَیْهِ السَّعْیُ ثَانِیًا وَ لَوْ کَانَ مُعْتَکِفًا فِی الْجَامِعِ یَکُوْنُ السَّعْیُ سَاقِطًا عَنْهُ وَکَذَالِكَ لَوْ تَوَضَّاَ فَاَحْدَثَ قَبْلَ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ یَجِبُ عَلَیْهِ الْوُضُوْءُ ثَانِیًا وَلَوْکَانَ مُتَوَضِّیًا عِنْدَ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ لَایَجِبُ عَلَیْهِ تَجْدِیْدُ الْوُضُوْءِ وَالْقَرِیْبُ مِنْ هٰذَا النَّوْعِ اَلْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ وَ الْجِهَادُ فَاِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَایَةِ وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْکَفَرَةِ وَاِعْلَاءِ کَلِمَةِ الْحَقِّ وَ لَوْفَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَایَبْقٰی ذَالِكَ مَامُوْرًا بِهٖ فَاِنَّهٗ لَوْلَا الْجِنَایَةُ لَایَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْلَا الْکُفْرُ الْمُفْضِیُ اِلَی الْحَرْبِ لَایَجِبُ عَلَیْهِ الْجِهَادُ

ترجمہ: مامور بہ کی دوسری قسم وہ ہے کہ جو بواسطہ غیر کے حسن ہو اور وہ یہ ہے جیسے جمعہ کیلئے سعی اور نماز کیلئے وضو کرنا اس لئے کہ سعی اس واسطہ کی وجہ سے حسن ہے کہ وہ ادائے جمعہ کی طرف پہنچانے والی ہے اور وضو اس واسطہ کی وجہ سے حسن ہے کہ وہ نماز کی چابی ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ مامور بہ ساقط ہو جاتا ہے اس واسطے کے ساقط ہونے کی وجہ سے، حتی کہ سعی اس شخص پر واجب نہ ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں ہے اور وضو اس شخص پر واجب نہ ہوگا کہ جس پر نماز واجب نہیں ہے اور اگر کسی نے جمعہ کی طرف سعی کی پس اس کو زبردستی اٹھا لیا گیا دوسری جگہ کی طرف جمعہ کی نماز قائم کرنے سے پہلے تو اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا، اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں معتکف ہو تو اس سے سعی الی الجمعہ ساقط ہے اور اسی طرح اگر کسی شخص نے وضو کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے اس کا وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص وجوب صلوٰۃ کے وقت باوضو ہو تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہ ہوگا،

اور مامور بہ حسن لغیرہ کی اس قسم کے قریب حدود وقصاص اور جہاد بھی ہیں اس لئے کہ حد لگانا حسن ہے جرم سے روکنے کے واسطے سے، اور

جہاد کرنا حسن ہے کفار کے شر اور اعلاء کلمۃ اللہ کے واسطے سے، اور اگر ہم واسطہ کے نہ ہونے کو فرض کر لیں تو یہ مامور بہ باقی نہ رہے گا اس لئے کہ اگر جنایت نہ ہوتی تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر کفر لڑائی کی طرف پہنچانے والا نہ ہوتا تو اس پر جہاد واجب نہ ہوتا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے مامور بہ کی دوسری قسم حسن لغیرہ کو بیان کیا ہے اور اس کے احکام ذکر کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلنَّوْعُ الثَّانِیْ مَایَکُوْنُ حَسَنًا الخ

قسم ثانی حسن لغیرہ

یہاں سے مصنفؒ مامور بہ کی دوسری قسم حسن لغیرہ کی تعریف کر رہے ہیں کہ مامور بہ کی ذات میں تو کوئی حسن اور خوبی نہ ہو لیکن غیر کی وجہ سے اس میں حسن اور خوبی آ گئی ہو جیسے سعی الی الجمعہ، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ''فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ'' کی وجہ سے مامور بہ ہے لیکن اس کی ذات میں کوئی حسن نہیں ہے کیونکہ سعی قدم اٹھانے اور چلنے کا نام ہے لیکن اس میں حسن اور خوبی اس وجہ سے آئی ہے کہ اس کے واسطے سے آدمی نماز جمعہ کو ادا کر لیتا ہے اور جمعہ کا ادا کرنا اصل مقصود ہے جس کا حسن ذاتی ہے اس لئے ادائے جمعہ کے واسطے سے سعی الی الجمعہ میں بھی حسن آ گیا ہے،

اسی طرح نماز کیلئے وضو کرنا، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ''اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ'' الخ کی وجہ سے مامور بہ ہے، لیکن خود وضو کی ذات میں کوئی حسن اور خوبی نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس میں اعضاء کو ٹھنڈا کرنا اور پانی کو ضائع کرنا ہے اس میں عبادت کے معنی نہیں ہیں، لیکن اس میں حسن اس واسطہ سے آیا ہے کہ وضو کے ذریعہ نماز پڑھنا جائز ہو جاتا ہے اور وضو چونکہ نماز کی چابی ہے اور نماز کی ذات میں حسن پایا جاتا ہے اس لئے نماز کے واسطہ سے وضو میں بھی حسن آ گیا ہے۔

قولہ: وَحُکْمُ ھٰذَا النَّوْعِ اَنَّہٗ یَسْقُطُ الخ

حسن لغیرہ کا حکم

یہاں سے مصنفؒ مامور بہ حسن لغیرہ کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جس واسطہ کی وجہ سے اس مامور بہ میں حسن آیا ہے اگر وہ واسطہ ساقط ہو جائے تو یہ مامور بہ بھی ساقط ہو جائے گا اگر وہ واسطہ ساقط نہ ہو تو یہ مامور بہ بھی ساقط نہ ہوگا، چنانچہ جس آدمی پر نماز جمعہ واجب نہیں تو اس پر سعی الی الجمعہ بھی واجب نہیں ہوگی کیونکہ سعی میں نماز جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے جب نماز جمعہ واجب نہیں تو سعی بھی واجب نہیں ہوگی، اسی طرح جن لوگوں پر نماز واجب نہیں ہے جیسے حائضہ، نفاس والی عورت اور مجنون، ان پر نماز واجب نہیں تو ان پر وضو بھی واجب نہیں ہوگا، اسی طرح کوئی آدمی نماز جمعہ

کیلئے جارہا تھا پھر نماز جمعہ سے پہلے اس کو کوئی شخص زبردستی اٹھا کر دوسری جگہ لے گیا پھر نماز جمعہ سے پہلے ہی اس کو چھوڑ دیا گیا تو اس شخص پر دوبارہ سعی الی الجمعہ واجب ہوگی کیونکہ پہلی سعی کا مقصود نماز جمعہ وہ حاصل نہیں ہوا اس لئے دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا،

اور اگر کوئی آدمی جامع مسجد میں معتکف ہو تو اس کے ذمہ سے سعی ساقط ہو جائے گی کیونکہ سعی نماز جمعہ کیلئے واجب تھی اور یہاں نماز جمعہ کی ادائیگی کیلئے جامع مسجد میں حاضری بغیر سعی کے حاصل ہے،

اسی طرح اگر کسی شخص نے نماز کیلئے وضو کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے ہی اس کا وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا، کیونکہ وضو سے مقصود نماز کی ادائیگی ہے اور وہ حاصل نہیں ہوئی اس لئے نماز کے مقصود کو حاصل کرنے کیلئے دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص وجوب صلوٰۃ کے وقت باوضو ہو تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں نماز کو ادا کرنا تجدید وضو کے بغیر بھی جائز ہے۔

قولہ: وَالْقَرِيْبُ مِنْ هٰذَا النَّوْعِ اَلْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ الخ

حدود وقصاص اور جہاد کا حسن لغیرہ کے قریب ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں مامور بہ حسن لغیرہ کے قریب حدود وقصاص اور جہاد ہیں یعنی ان تینوں میں حسن غیر کی وجہ سے آیا ہے اس لئے کہ حد نام ہے اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ سزا کا، جو کسی کے معاف کرنے سے معاف نہیں ہوتی جیسے حد زنا، حد خمر، حد قذف وغیرہ اور حد اللہ کے بندوں کو سزا اور عذاب دینا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کام بذاتہ حسن نہیں ہیں لیکن یہ حد انسان کو زنا، شرب خمر وغیرہ سے روکتی ہے لہٰذا حدود میں جرم کے روکنے کے واسطے کیوجہ سے حسن آیا ہے کیونکہ جب حد مجرم پر جاری ہوتی ہے تو یہ خود مجرم اور اس کی سزا کو دیکھ کر دوسرے لوگ بھی جرم کے ارتکاب سے رک جاتے ہیں اس کے اندر دوسری چیز کے واسطہ سے حسن آیا ہے اس لئے حد حسن لغیرہ ہے،

اسی طرح قصاص انسانوں کو قتل کرنے کا نام ہے اور یہ بھی کوئی اچھی بات نہیں ہے لیکن اس میں حسن اس واسطہ سے آیا ہے کہ قصاص ظالموں کو قتل سے روکتا ہے اور قصاص سے مقصود دوسرے لوگوں کی زندگی کی حفاظت ہے اس لئے اس میں بھی حسن آگیا ہے،

اسی طرح جہاد کہ اس میں بھی شہروں کو برباد کرنا اور انسانوں کو قتل کرنا ہے اس لئے اس کی ذات میں حسن نہیں ہے، لیکن اس میں اعلاء کلمۃ اللہ اور کفار کے شر کو دور کرنے کی وجہ سے حسن آیا ہے،

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر ہم تھوڑی دیر کیلئے مذکورہ واسطوں کو معدوم فرض کرلیں جن کی وجہ سے حسن آیا ہے تو حدود وقصاص اور جہاد مامور بہ نہیں رہیں گے کیونکہ اگر جرم ہی نہ ہو تو کسی پر حد بھی واجب نہیں ہوگی، اسی طرح لڑائی تک پہنچانے والا کفر کا شر نہ ہو تو پھر جہاد واجب نہ رہے گا لہٰذا حسن لغیرہ میں بھی اگر واسطہ باقی رہے گا تو مامور بہ باقی رہے گا اگر واسطہ ساقط ہو جائے گا تو مامور بہ حسن لغیرہ ساقط ہو جائے گا۔

فائدہ: مصنفؒ کی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ مصنفؒ نے حد، قصاص اور جہاد کو حسن لغیرہ کے قریب کہا اور قریب ہونا اس کے غیر ہونے

پر دلالت کرتا ہے حالانکہ حدود و قصاص اور جہاد عین حسن لغیرہ ہیں اس لئے مصنفؒ کو یوں کہنا چاہئے تھا "وَكَذَالِكَ الْحُدُوْدُ وَ الْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ"

ہوسکتا کہ مصنفؒ نے حدود و قصاص اور جہاد کو حسن لغیرہ کے قریب اس وجہ سے کہا ہے کہ حد، قصاص اور جہاد حسن لغیرہ ہونے میں ناقص ہوں، کیونکہ ان چیزوں کو حاصل کرنے کیلئے مامور بہ کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی کیونکہ حد جاری کرنے سے جنایت سے روکنا اور قصاص کے نافذ کرنے سے ظالموں کو قتل سے روکنا اور جہاد سے کفار کے شر کو دور کرنا اور اعلاء کلمۃ اللہ خود بخود حاصل ہو جاتا ہے بخلاف سعی الی الجمعہ اور وضو یہ مامور بہ ہیں ان کو کرنے سے جمعہ اور نماز خود بخود ادا نہیں ہوتی بلکہ جمعہ اور نماز کیلئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہے اور سعی اور وضو کیلئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہے اس لئے سعی اور وضو حسن لغیرہ ہونے میں کامل ہیں اور حدود اور قصاص و جہاد حسن لغیرہ ہونے میں ناقص ہیں اس لئے ان کو حسن لغیرہ کے قریب کہا۔

فَصْلٌ اَلْوَاجِبُ بِحُكْمِ الْاَمْرِ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَّ قَضَاءٌ فَالْاَدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيْمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيْمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ ثُمَّ الْاَدَاءُ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَّقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ فِىْ وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ اَوِ الطَّوَافِ مُتَوَضِّيًا وَتَسْلِيْمِ الْمَبِيْعِ سَلِيْمًا كَمَا اِقْتَضَاهُ الْعَقْدُ اِلَى الْمُشْتَرِىْ وَتَسْلِيْمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنَ الْمَغْصُوْبَةَ كَمَا غَصَبَهَا وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنْ يُّحْكَمَ بِالْخُرُوْجِ عَنِ الْعُهْدَةِ بِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا الْغَاصِبُ اِذَا بَاعَ الْمَغْصُوْبَ مِنَ الْمَالِكِ اَوْ رَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ وَسَلَّمَهٗ اِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ وَيَكُوْنُ ذَالِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَيَلْغُوْ مَاصَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا فَاَطْعَمَهٗ مَالِكَهٗ وَهُوَ لَايَدْرِىْ اَنَّهٗ طَعَامُهٗ اَوْ غَصَبَ ثَوْبًا فَاَلْبَسَهٗ مَالِكَهٗ وَهُوَ لَايَدْرِىْ اَنَّهٗ ثَوْبُهٗ يَكُوْنُ ذَالِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَالْمُشْتَرِىْ فِى الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ اَعَارَ الْمَبِيْعَ مِنَ الْبَائِعِ اَوْ رَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ اٰجَرَهٗ مِنْهُ اَوْ بَاعَهٗ مِنْهُ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ وَ سَلَّمَهٗ اِلَيْهِ يَكُوْنُ ذَالِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَيَلْغُوْ مَاصَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَنَحْوِهٖ

ترجمہ: امر کے ذریعہ ثابت ہونے والے واجب کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء، پس اداء عین واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام ہے، اور قضاء نام ہے مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا، پھر اداء کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر، پس اداء کامل جیسے نماز کو اس کے وقت میں باجماعت ادا کرنا ہے یا باوضو طواف کرنا ہے اور مبیع کو سالم من العیب مشتری کی طرف سپرد کرنا ہے جیسا کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا ہے اور غاصب کا عین مغصوبہ کو اسی طرح سپرد کرنا ہے جس طرح کہ اس نے غصب کیا تھا، اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ادائے کامل کے ذریعے ذمہ داری سے نکلنے کا حکم دیا جائے گا اسی بنا پر ہم نے کہا ہے جب غاصب نے مغصوبہ چیز کو مالک پر فروخت کر دیا یا مغصوبہ چیز کو اس کے پاس رھن رکھ دیا یا اس کو مالک کیلئے ہبہ کر دیا اور اس کو مالک کی طرف سپرد کر دیا تو غاصب ذمہ داری سے نکل جائے گا اور یہ مبیع اور رہن وغیرہ اس کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور جس بیع، ہبہ وغیرہ کی اس نے تصریح کی ہے وہ لغو ہو جائے گی اور اگر غاصب نے کھانے کی کوئی چیز غصب کی پھر وہ اس کے مالک کو کھلا دی اور مالک

نہیں جانتا کہ یہ اسی کی کھانے کی چیز ہے، یا اس نے کپڑا غصب کیا پھر اسے اس کے مالک کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ یہ اس کا کپڑا ہے، تو یہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا، اور بیع فاسد کی صورت میں مشتری نے اگر مبیع بائع کو عاریت پر دیدی یا اس کو بائع کے پاس رہن رکھ دیا یا اسے بائع کو اجرت پر دیدیا یا اس کو بائع کے ہاتھ فروخت کر دیا یا اس کو بائع کیلئے ہبہ کر دیا اور اس کو سپرد کر دیا تو یہ بائع کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور جس بیع، ہبہ وغیرہ کی اس نے تصریح کی ہے وہ لغو ہو جائے گی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے مامور بہ کی ادائیگی کے اعتبار سے دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) اداء (۲) قضاء، پھر اداء کی دو قسمیں ادائے کامل اور ادائے قاصر کو بیان کیا ہے پھر ادائے کامل کا حکم اور ادائے کامل پر متفرع ہونے والے تین مسائل ذکر کیے ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلْوَاجِبُ بِحُكْمِ الْاَمْرِ نَوْعَانِ الخ

مامور بہ کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ مامور بہ کی ادائیگی کے اعتبار سے تقسیم بیان فرما رہے ہیں کہ امر کے ذریعے جو واجب ثابت ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء (۲) قضاء، اور مصنفؒ کے قول ''بِحُكْمِ الْاَمْرِ'' میں اضافت بیانیہ ہے اور اضافت بیانیہ وہ ہوتی ہے کہ جو مضاف الیہ کے بیان اور وضاحت کیلئے ہو، تو بحکم الامر کا مطلب یہ ہوا کہ خود امر سے ثابت ہونے والے حکم کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء۔

قولہ: فَالْاَدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ الخ

اداء کی تعریف: ادا کہتے ہیں کہ عینِ واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا، یعنی امر کے ذریعہ جو چیز واجب ہوئی ہے بعینہ اس کو اس کے مستحق کی طرف ادا کرنا ہے، واجب اگر حقوق اللہ میں سے ہے تو اس کے مستحق اللہ تعالیٰ ہیں جیسے نماز، روزہ وغیرہ کو اپنے وقت میں ادا کرنا، اور اگر واجب حقوق العباد میں سے ہے تو اس کا مستحق بندہ ہے جیسے مغصوبہ چیز کو مالک کی طرف لوٹا دینا، تو غاصب کا یہی مغصوبہ چیز کو مالک کی طرف لوٹا دینا اداء ہے۔

قولہ: وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ الخ

قضاء کی تعریف: قضاء کہتے ہیں کہ مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کر دینا، یعنی واجب کی طرح کوئی چیز اس کے حق دار کی طرف

ادا کرنا، جیسے نماز کو اس کے وقت کے بعد ادا کرنا یعنی ظہر کی نماز اگر اپنے وقت سے فوت ہوگئی ہے تو پھر وقت کے بعد پڑھنا قضاء ہے یا جیسے غاصب نے مغصوبہ چیز تلف کردی تو اسی طرح کی چیز یا اس کی قیمت کو مالک کی طرف ادا کرنا قضاء ہے۔

قوله: ثُمَّ الْاَدَاءُ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَّقَاصِرٌ الخ

اداء کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ اداء کی دو قسمیں بیان فرمارہے ہیں کہ اداء کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر

(۱) قسم اول اداءِ کامل: اداءِ کامل کہتے ہیں کہ مامور بہ کو اس کی تمام صفات کے ساتھ ادا کرنا یعنی مامور بہ بندے کے ذمہ جن صفات کے ساتھ واجب ہوا تھا اس کو انہی صفات کے ساتھ اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا اور اس کو اسی طریقہ پر ادا کرنا جس طریقہ پر مشروع کیا گیا تھا اداءِ کامل کہلاتا ہے جیسے نماز کو باجماعت اس کے وقت میں ادا کرنا۔

(۲) قسم ثانی اداءِ قاصر: اداءِ قاصر کہتے ہیں کہ مامور بہ کو اس کی صفات میں کمی کر کے ادا کرنا، یعنی عین واجب کو ایسے نقصان کے ساتھ ادا کرنا کہ وہ نقصان اس کی صفت میں ہو ذات میں نہ ہو جیسے نماز کو اس کے وقت میں بغیر جماعت کے ادا کرنا۔

قوله: مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ فِیْ وَقْتِهَا الخ

اداءِ کامل کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ اداءِ کامل کی چار مثالیں بیان فرمارہے ہیں۔

(۱) مثال اول: جیسے فرض نماز کو اس کے اپنے وقت میں جماعت کیساتھ ادا کیا جائے، اگر نماز اپنے وقت میں بغیر جماعت کے پڑھی تو یہ اداءِ کامل نہیں ہوگی کیونکہ نماز جن حقوق اور صفات کے ساتھ واجب ہوئی تھی ان صفات کے ساتھ مستحق کے سپرد نہیں ہوئی۔

(۲) مثال ثانی: اداءِ کامل کی دوسری مثال باوضو بیت اللہ کا طواف کرنا ہے جیسا کہ ایک حدیث شریف میں ''اَلطَّوَافُ بِالْبَیْتِ صَلٰوةٌ غَیْرَ اَنَّکُمْ تَتَکَلَّمُوْنَ فِیْهِ'' کہ بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے یعنی جس طرح نماز طہارت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اسی طرح بیت اللہ کا طواف بھی طہارت اور وضو کے ساتھ ادا کیا جائے گا، لیکن طواف میں ضرور تا بات کر سکتے ہیں اور نماز میں کسی قسم کی بات نہیں کر سکتے، اگر طواف باوضو کریں تو یہ ادا کامل ہے کیونکہ اسی صفت پر مستحق کی طرف سپرد کیا جارہا ہے جس صفت پر واجب ہوا تھا اور اگر بغیر وضو کے طواف کریں تو یہ اداءِ کامل

نہیں ہوگی بلکہ قاصر ہوگی یہ دونوں مثالیں حقوق اللہ کی ہیں۔

(۳) مثال ثالث: اداءِ کامل کی تیسری مثال مبیع کو صحیح سالم مشتری کی طرف سپرد کرنا ہے جیسا کہ عقد بیع اس کا تقاضا کرتا ہے یعنی مبیع کا جس صفت اور جس حالت پر بائع اور مشتری کے درمیان عقد ہوا تھا اسی حالت اور صفت پر مشتری کی طرف سپرد کرنا اداءِ کامل ہے، اگر اس میں کچھ نقصان پیدا ہو گیا پھر بائع نے اسے مشتری کی طرف سپرد کیا تو یہ ادا کامل نہیں گی بلکہ اداءِ قاصر ہوگی۔

(۴) مثال رابع: ادائے کامل کی چوتھی مثال غاصب کا عین مغصوبہ کو مالک کی طرف ادا کرنا جیسا کہ اس نے غصب کیا تھا، یعنی غاصب نے مغصوبہ چیز جس حالت پر غصب کی تھی بعینہ اسی حالت میں مالک کی طرف سپرد کرنا یہ اداءِ کامل ہے اور اگر اس میں کوئی نقصان اور تبدیلی آگئی تو اس حالت کے ساتھ ادا کرنا یہ اداء کامل نہیں بلکہ قاصر ہوگی۔

قوله: وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنْ يُحْكَمَ بِالْخُرُوْجِ الخ

اداءِ کامل کا حکم

یہاں سے مصنفؒ ادائے کامل کا حکم بیان فرمار ہے ہیں کہ ادائے کامل کی صورت میں بندہ اداء کرنے سے واجب کی ذمہ داری سے سبکدوش اور بری الذمہ ہو جاتا ہے جیسے نماز اپنے وقت میں با جماعت ادا کر لی اور بیت اللہ کا طواف باوضو کر لیا تو بندہ واجب کی ذمہ داری سے نکل گیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب کردہ حکم سے سبکدوش ہو گیا۔

قوله: وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا الْغَاصِبُ اِذَا بَاعَ الخ

اداء کامل کے حکم پر متفرع تین مسائل

یہاں پر مصنفؒ نے اداءِ کامل کے حکم پر تین مسائل متفرع کئے ہیں۔

(۱) مسئلہ اولیٰ: جب غاصب نے بعینہ مغصوبہ چیز کو مالک کے ہاتھ فروخت کر دیا یا مالک کے پاس رہن رکھ دی یا مالک کو ہبہ کر کے اس کے سپرد کر دی تو غاصب اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا اور یہ عین مغصوبہ کی اداء ہی سمجھی جائے گی لہٰذا یہ بیع، رہن اور ہبہ سے مالک کے حق کو ادا کرنے والا ہوگا اور جس بیع، رہن اور ہبہ کی اس نے صراحت کی ہے وہ لغو ہو جائے گی، کیونکہ غاصب اس چیز کا مالک ہی نہیں تھا اس لئے اس کی طرف سے یہ تصرفات بھی صحیح نہ ہوں گے۔

قولہ: وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا فَاَطْعَمَهٗ مَالِكَهٗ الخ

(۲) **مسئلہ ثانیہ:** اگر غاصب نے کھانے کی کوئی چیز مثلاً سیب غصب کئے پھر وہ سیب مالک کو کھلا دئے حالانکہ مالک کو معلوم ہی نہیں کہ یہ سیب اس کے ہیں، یا اس نے کوئی چادر غصب کی پھر وہی چادر مالک کو پہنا دی حالانکہ مالک کو پتہ ہی نہیں کہ یہ اس کی غصب کردہ چادر ہے تو ان دونوں صورتوں میں غاصب، مالک کے حق کو ادا کرنے والا ہوگا اور غاصب بری الذمہ ہو جائے گا اور یہ عین مغصوبہ کی ادا ہی سمجھی جائے گی اور غاصب نے مالک کو جو کھلانے اور پہنانے کا عنوان اختیار کیا ہے وہ عنوان لغو ہو جائے گا۔

قولہ: وَالْمُشْتَرِیْ فِی الْبَیْعِ الْفَاسِدِ الخ

(۳) **مسئلہ ثالثہ:** اگر مشتری نے بیع فاسد کے ذریعے کوئی چیز خریدی اور بیع فاسد میں مبیع کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اس نے بیع کو ختم نہیں کیا لیکن مشتری نے وہ مبیع بائع کو عاریتاً دیدی، یا بائع کے پاس اس مبیع کو رہن رکھ دیا، یا مثلاً گھوڑا تھا وہ بائع کو کرایہ پر دیدیا، یا بائع کے ہاتھ پر مبیع کو فروخت کر دیا، یا بائع کو ہبہ کر دیا اور بائع نے اس پر قبضہ بھی کر لیا، تو ان تمام مذکورہ صورتوں میں مشتری بائع کا حق ادا کرنے والا ہوگا اور مشتری بری الذمہ ہو جائے گا اور مشتری نے بیع، ہبہ اور رہن وغیرہ کا جو عنوان اختیار کیا تھا وہ لغو ہو جائے گا اور بائع کو جب اس کا حق پہنچ گیا ہے اب اس پر ضروری ہے کہ مشتری کے ثمن کو واپس کرے۔

فائدہ: یہاں بیع فاسد کا ذکر ہوا اسلئے اس کی تعریف کو جاننا ضروری ہے بیع فاسد وہ ہوتی ہے کہ جس میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو تقاضائے عقد کے خلاف ہو اور اس میں بائع یا مشتری یا مبیع میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو جیسے بائع نے باندی کو ایسی شرط پر بیچا کہ تم اس کو خریدنے کے بعد آزاد کرو گے تو یہ بیع فاسد ہے،

بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ اس کو فسخ کرنا ضروری ہوتا ہے اب مشتری کو چاہئے کہ مبیع واپس کر کے اپنا ثمن واپس لے لے۔

وَاَمَّا الْاَدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِيْ صِفَتِهٖ نَحْوُ الصَّلٰوةِ بِدُوْنِ التَّعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ اَوِ الطَّوَافِ مُحْدِثًا وَ رَدِّ الْمَبِيْعِ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْجِنَايَةِ وَ رَدِّ الْمَغْصُوْبِ مُبَاحَ الدَّمِ بِالْقَتْلِ اَوْ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوِ الْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَاَدَاءِ الزُّيُوْفِ مَكَانَ الْجِيَادِ اِذَا لَمْ يَعْلَمِ الدَّائِنُ ذَالِكَ وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِنْ اَمْكَنَ جَبْرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ يَنْجَبِرُ بِهٖ وَ اِلَّا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ اِلَّا فِی الْاِثْمِ وَعَلٰى هٰذَا اِذَا تَرَكَ تَعْدِيْلَ الْاَرْكَانِ فِیْ بَابِ الصَّلٰوةِ لَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهٗ بِالْمِثْلِ اِذْ لَا مِثْلَ لَهٗ عِنْدَ الْعَبْدِ فَسَقَطَ وَلَوْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ فِیْ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ فَقَضَاهَا فِیْ غَيْرِ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ لَا يُكَبِّرُ لِاَنَّهٗ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيْرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا وَقُلْنَا فِیْ تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْقُنُوْتِ وَالتَّشَهُّدِ وَتَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدَيْنِ اَنَّهٗ يَنْجَبِرُ بِالسَّهْوِ

وَلَوْ طَافَ طَوَافَ الْفَرْضِ مُحْدِثًا يَنْجَبِرُ ذَالِكَ بِالدَّمِ وَهُوَ مِثْلٌ لَهٗ شَرْعًا وَعَلٰى هٰذَا لَوْ اَدّٰى زَيْفًا مَكَانَ جَيِّدٍ فَهَلَكَ عِنْدَ الْقَابِضِ لَاشَيْئَ لَهٗ عَلَى الْمَدْيُوْنِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّهٗ لَا مِثْلَ لِصِفَةِ الْجَوْدَةِ مُنْفَرِدَةً حَتّٰى يُمْكِنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدَ مُبَاحَ الدَّمِ بِجِنَايَةٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ اَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ فَاِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ اَوِ الْمُشْتَرِیْ قَبْلَ الدَّفْعِ لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَ بَرِئَ الْغَاصِبُ بِاِعْتِبَارِ اَصْلِ الْاَدَاءِ وَاِنْ قُتِلَ بِتِلْكَ الْجِنَايَةِ اِسْتَنَدَ الْهَلَاكُ اِلٰى اَوَّلِ سَبَبِهٖ فَصَارَ كَاَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدِ الْاَدَاءُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ وَالْمَغْصُوْبَةُ اِذَا رُدَّتْ حَامِلًا بِفِعْلٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ فَمَاتَتْ بِوِلَادَةٍ عِنْدَ الْمَالِكِ لَايَبْرَءُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ

ترجمہ: اور بہر حال اداء قاصر سووہ عینِ واجب کواس کی صفت میں نقصان کے ساتھ سپرد کرنا ہے جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا یا بغیر وضو کے طواف کرنا اور مبیع کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ قرض یا جنایت کے ساتھ مشغول ہو اور مغصوب کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ قتل کی وجہ سے مباح الدم ہو یا دین یا جنایت کی وجہ سے مشغول ہو، ایسے سبب سے کہ جو غاصب کے پاس پایا گیا ہو، اور کھرے دراہم کی جگہ کھوٹے دراہم کا ادا کرنا بشرطیکہ قرض دینے والا اس کو نہ جانتا ہو، اور اس نوع کا حکم یہ ہے اگر مثل کے ذریعہ نقصان کو پورا کرنا ممکن ہو تو مثل کے ساتھ اس کی تلافی ہو جائے گی ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر گناہ میں (یعنی گناہ ساقط نہیں ہوگا) اور اداءِ قاصر کے اسی حکم کی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے نماز میں تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا تو اس نقصان کو مثل کے ساتھ پورا کرنا ممکن نہ ہوگا کیونکہ بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے لہٰذا تعدیل ارکان ساقط ہو جائے گا اور اگر کسی نے ایام تشریق میں نماز کو چھوڑ دیا پھر اس کی قضا ایام تشریق کے علاوہ کسی دن کی تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ غیر ایام تشریق میں اونچی آواز سے تکبیر کہنا شرعاً ثابت نہیں ہے،

اور ہم نے کہا کہ سورۂ فاتحہ، دعائے قنوت، تشہد اور تکبیرات عیدین کو چھوڑ دینے میں بیشک یہ نقصان سجدہ سہو سے پورا ہو جائے گا، اور اگر کسی نے بے وضو طواف فرض کیا تو یہ نقصان دم کے ساتھ پورا ہو جائے گا اور یہ دم اس کی کا شرعاً مثل ہے،

اور اداءِ قاصر کے اسی حکم پر اگر کسی نے کھوٹے دراہم ادا کیے کھرے درہموں کی جگہ اور وہ کھوٹے دراہم قابض کے پاس ہلاک ہو گئے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کیلئے مدیون پر کچھ واجب نہیں ہوگا کیونکہ تنہا صفتِ جودت کا کوئی مثل نہیں ہے یہاں تک کہ مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ممکن ہو، اور اگر غاصب یا بائع نے ایسا غلام سپرد کیا جو ایسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم ہوا ہے جو جنایت غاصب کے پاس یا بائع کے پاس عقد بیع کے بعد متحقق ہوئی ہے، پس اگر وہ غلام مالک کے پاس یا مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا اس غلام کو مقتول کے اولیاء کے پاس سپرد کرنے سے پہلے تو اس مشتری پر ثمن لازم ہو جائے گا اور غاصب اصل ادا کے اعتبار سے بری ہو جائے گا اور اگر اس غلام کو اس جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو اس کا ہلاک ہونا منسوب ہوگا اس کے پہلے سبب کی طرف تو یہ ایسا ہو گیا کہ گویا سپرد کرنا پایا ہی نہیں گیا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، اور مغصوبہ باندی کو جب واپس کیا گیا درآنحالیکہ وہ حاملہ ہو ایسے فعل سے کہ جو غاصب کے پاس ہو پھر وہ مالک کے پاس ولادت کی وجہ سے مرگئی تو غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے اداءِ قاصر کی تعریف اور اس کی مثالیں اور اس کا حکم بیان کیا ہے اور اداءِ قاصر کے حکم پر متفرع ہونے والے چند مسائل بیان کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا الْاَدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيْمُ الخ

اداءِ قاصر کی تعریف: اداءِ قاصر یہ ہے کہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ اس کے مستحق کے سپرد اور حوالے کرنا، اداءِ قاصر میں ذات کے اعتبار سے تو کوئی کمی نہیں ہوتی البتہ صفات کے اعتبار سے کمی ہوتی ہے جیسے نماز کو اس کے وقت میں بغیر جماعت کے ادا کرنا۔

قولہ: نَحْوُ الصَّلٰوةِ بِدُوْنِ التَّعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ الخ

اداءِ قاصر کی مثالیں

مصنفؒ نے اداءِ قاصر کی پانچ مثالیں بیان کی ہیں پہلی دو مثالیں حقوق اللہ میں سے اور آخری تین حقوق العباد میں سے ہیں۔

(۱) اداءِ قاصر کی مثال اول: کہ نماز کو بغیر تعدیل ارکان کے ادا کرنا، حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے اگر کسی نے تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا نماز تو ہو جائے گی لیکن اداءِ قاصر ہوگی، لیکن حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے لہٰذا اگر کسی نے تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا تو اس کی نماز ہی باطل ہو جائے گی۔

(۲) اداءِ قاصر کی مثال ثانی: اداءِ قاصر کی دوسری مثال بے وضو بیت اللہ کا طواف کرنا ہے جس طرح نماز کیلئے وضو ضروری ہے اسی طرح بیت اللہ کا طواف کرنا بھی وضو کے ساتھ واجب ہے جیسا کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے جس کا مفہوم ہے کہ ''بیت اللہ کا طواف کرنا نماز کی طرح ہے'' اور اگر طواف بغیر وضو کے کیا تو طواف کی صفت میں کمی کر دی گئی اس لئے یہ اداءِ قاصر کہلائے گا۔

(۳) اداءِ قاصر کی مثال ثالث: کہ بائع نے مشتری کو غلام بیچا اس وقت غلام پر نہ تو کوئی قرضہ تھا اور نہ ہی اس نے کوئی جنایت کی تھی لیکن مشتری نے غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا ابھی وہ بائع ہی کے پاس تھا اور اس غلام نے کوئی عقد کیا جس کی وجہ سے اس پر قرضہ آگیا یا اس نے ایسی جنایت کا ارتکاب کیا کہ اس جنایت کی ضمان غلام پر واجب ہوگئی اب اگر بائع یہی غلام مشتری کے سپرد کرتا ہے تو یہ اداءِ قاصر ہے کیونکہ غلام کی صفت میں نقصان آگیا کیونکہ بیع کے وقت اس غلام پر دَین اور تاوان نہیں تھا اب یہ غلام قرضہ اور جنایت کے ساتھ مشغول ہے۔

(۴) اداءِ قاصر کی مثال رابع: کہ غاصب نے عیوب سے پاک غلام غصب کیا پھر اس غلام نے غاصب کے پاس کسی کو قتل کر دیا

جس کی وجہ سے وہ غلام قصاص کے طور پر مباح الدم ہوگیا یا اس غلام نے غاصب کے پاس کسی سے کوئی عقد کیا جس کی وجہ سے اس پر دین آگیا یا کسی کا نقصان کیا اور اس پر تاوان واجب ہوگیا اب غاصب یہی غلام مالک کو واپس کرتا ہے تو یہ سپرد کرنا اداءِ قاصر ہوگا کیونکہ غلام کی صحیح سالم ہونے کی صفت میں نقصان آگیا ہے۔

(۵) اداءِ قاصر کی مثال خامس: ایک آدمی نے دوسرے کو قرض کے طور پر کھرے دراہم دئے مدیون نے بعد میں کھوٹے دراہم واپس دئے اور دائن کو ان کے کھوٹے ہونے کا علم نہ ہوا اور اس نے کھرے دراہم کی جگہ کھوٹے ہی رکھ لئے تو یہ اداءِ قاصر ہوگی کیونکہ دراہم کے کھرے ہونے کی صفت میں نقصان آگیا ہے۔

قولہ: وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِنْ اَمْكَنَ الخ

اداءِ قاصر کا حکم

یہاں سے مصنفؒ اداءِ قاصر کا حکم بیان کررہے ہیں کہ جس وصف میں کمی ہوئی ہے اگر شریعت کی طرف سے اس کے تدارک کا کوئی قرینہ ممکن ہو اور مثل کے ذریعہ نقصان ممکن ہو تو مثل کے ذریعہ اس نقصان کو پورا کیا جائے گا اگر مثل کے ذریعہ نقصان پورا نہ ہوتا ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہوجائے گا یعنی نقصان کی وجہ سے اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی لیکن آخرت میں گناہ باقی رہے گا اور اس نقصان کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

قولہ: وَعَلٰى هٰذَا اِذَا تَرَكَ تَعْدِيْلَ الْاَرْكَانِ الخ

اداءِ قاصر کے حکم پر متفرع ہونیوالے مسائل

(۱) مسئلہ اولیٰ: اگر کسی شخص نے نماز میں تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا تو اس کا تدارک مثل کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے تو اس لئے تعدیل ارکان کے نقصان کا حکم ساقط ہوجائے گا اور تعدیل ارکان کے ترک کی وجہ سے سوائے گناہ کے اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔

(۲) مسئلہ ثانیہ: اگر کسی شخص کی ایام تشریق میں نماز فوت ہوگئی اور اس نے ایام تشریق کے بعد نماز کی قضا کی تو نماز کی قضا کے ساتھ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ ایام تشریق کے علاوہ میں نماز کے بعد شرعاً جہر کے ساتھ تکبیر تشریق نہیں ہے اگر نماز کے بعد تکبیر تشریق آہستہ پڑھتا ہے تو یہ ذکر ہوگا تکبیر تشریق نہیں ہوگی، کیونکہ تکبیر تشریق تو جہراً ہوتی ہے سراً نہیں ہوتی، اب تکبیر تشریق کے نقصان کی تلافی مثل کے ساتھ ممکن نہیں ہے لہٰذا اس

نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا لیکن گناہ ساقط نہیں ہوگا، ہاں اگر توبہ کرے تو توبہ سے گناہ معاف ہو جائے گا یہ دو مسئلے تو وہ تھے کہ جہاں مثل کے ساتھ تدارک ممکن نہیں تھا اس لئے نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

قولہ: وَقُلْنَا فِیْ تَرْکِ قِرَائَةِ الْفَاتِحَةِ الخ

(۳) **مسئلہ ثالثہ:** اب دو مسئلے مصنفؒ نے ادائے قاصر کے حکم پر ایسے متفرع کئے ہیں جہاں نقصان کی تلافی کرنا مثل شرعی کے ساتھ ممکن ہے اس لئے اس نقصان کو مثل شرعی کے ساتھ پورا کیا جائے گا، کہ اگر کسی شخص نے نماز میں بھول کر سورۂ فاتحہ اور دعائے قنوت، تشہد یا عیدین کی واجب تکبیرات چھوڑ دیں تو اس کا نقصان سجدہ سہو کے ساتھ پورا کیا جائے گا کیونکہ شریعت نے واجبات نماز کا مثل سجدہ سہو کو قرار دیا ہے اس لئے سجدہ سہو ان کی مثل شرعی ہے لہٰذا نقصان کی تلافی سجدہ سہو کے ساتھ پوری ہو جائے گی۔

(۴) **مسئلہ رابعہ:** اسی طرح اگر کسی شخص نے طواف زیارت بے وضو کر لیا تو طواف کی صفت میں اس نے نقصان پیدا کر دیا تو اس نقصان کو دم یعنی بکری وغیرہ ایک جانور کو ذبح کر کے پورا کیا جائے گا، کیونکہ شریعت نے حج میں واجبات کا مثل دم کو قرار دیا ہے لہٰذا حج میں واجب کو چھوڑنے سے دم لازم ہو جائے گا چنانچہ دم دینے سے وہ آدمی بری الذمہ ہو جائے گا۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا لَوْ اَدّٰی زَیْفًا مَکَانَ جَیِّدٍ الخ

اداءِ قاصر کے حکم پر متفرع مسائل

یہاں سے مصنف اداءِ قاصر کے حکم پر تین مسائل متفرع کر رہے ہیں کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہو تو تلافی کی جائے گی خواہ وہ مثل عقلی ہو یا مثل شرعی ہو لیکن اگر کسی بھی مثل کے ساتھ نقصان کو پورا کرنا ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا لیکن گناہ ساقط نہیں ہوگا اسی اصول پر تین مسائل متفرع کئے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: اگر کسی آدمی پر جید دراہم واجب تھے لیکن اس نے کھوٹے دراہم ادا کئے پھر کھوٹے دراہم قابض کے پاس ہلاک ہو گئے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقروض پر دائن کیلئے کوئی چیز واجب نہیں ہوگی یعنی مدیون نے وصف جودت کا جو نقصان کیا ہے اس کے بدلہ میں مدیون پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ تنہا وصف جودت کا کوئی مثل نہیں ہے نہ مثلِ عقلی اور نہ مثلِ شرعی، مثلِ عقلی تو اس لئے نہیں ہے کہ کھرا ہونا ایک وصف ہے اور وہ عرض ہے اور عرض کا قیام بذاتہا محال ہے لہٰذا عرض کو عین سے جدا کرنا ناممکن ہوگا اور مثل شرعی بھی نہیں ہے اس لئے کہ دراہم اشیاء ربویہ میں سے ہیں اور اموال ربویہ میں جودت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی، جیسا کہ حدیث پاک میں ہے "جَیِّدُهَا وَرَدِیْئُهَا سَوَآءٌ" کہ کھرا اور کھوٹا ہونا برابر ہے، لہٰذا صفت جودت کا کوئی مثل نہیں تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا لیکن مدیون کے ذمہ سے گناہ ساقط نہیں ہوگا۔

قولہ: وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدَ مُبَاحَ الدَّمِ الخ

مسئلہ ثانیہ: ایک شخص نے غلام غصب کیا پھر اس غلام نے غاصب کے پاس ایسی جنایت کی کہ وہ غلام مباح الدم ہو گیا اس کے بعد غاصب نے اس مباح الدم غلام کو مالک کے سپرد کر دیا، یا مشتری نے جس وقت غلام خرید ا اس وقت اس غلام نے کوئی جنایت نہیں کی تھی اور معصوم الدم تھا، لیکن بائع نے جب غلام مشتری کو سپرد کیا تو وہ بائع کے پاس جنایت کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہو چکا تھا کہ وہ مرتد ہو گیا یا اس غلام نے کسی کو عمداً قتل کر دیا تھا اس کے بعد بائع نے وہ غلام مشتری کے حوالہ کر دیا، تو یہ اداءِ قاصر ہے کیونکہ بوقت غصب یا بوقت بیع ،صفت کا یہ نقصان نہیں تھا اور صفت کے اس نقصان کا نہ کوئی مثل عقلی ہے اور نہ کوئی مثل شرعی، اس لئے غاصب اور بائع سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اب وہ غلام مالک یا مشتری کے پاس قصاص کیلئے ولی مقتول کو دینے سے پہلے ہلاک ہو گیا تو مشتری پر ثمن لازم ہو جائے گا اور غاصب اصل ادا کے اعتبار سے بری ہو جائے گا اور اگر اس جنایت کی وجہ سے مالک کے پاس پہنچنے کے بعد غلام کو قصاص میں قتل کر دیا گیا تو غاصب کی طرف سے ادا نہیں پایا گیا لہٰذا غاصب پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، یا اسی طرح وہ غلام مشتری کے پاس پہنچنے کے بعد قصاص میں قتل کر دیا گیا تو مشتری پر ثمن واجب نہیں ہوگا لہٰذا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کا یہ قتل اس جنایت کی طرف منسوب ہوگا جو جنایت غاصب اور بائع کے پاس پائی گئی ہے تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کرے گا اور مشتری بائع سے پورا ثمن وصول کرے گا۔

قولہ: وَالْمَغْصُوْبَةُ اِذَا رُدَّتْ حَامِلًا الخ

مسئلہ ثالثہ: اگر کسی شخص نے باندی غصب کی تو وہ حاملہ نہیں تھی، لیکن وہ غاصب کے پاس حاملہ ہو گئی خواہ غاصب کے زنا کی وجہ سے یا دوسرے کے زنا کی وجہ سے، اس کے بعد غاصب نے وہ باندی مالک کو واپس کر دی تو یہ اداءِ قاصر ہے اور اس نقصان کا مثل شرعی اور عقلی نہیں ہے اس لئے غاصب کے ذمہ سے نقصان ساقط ہو جائے گا صرف گنہگار ہوگا کیونکہ حرام وطی کی ہے لیکن اگر مالک کے پاس حمل کی ولادت کی وجہ سے وہ مر گئی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب باندی کے ضمان سے بری الذمہ نہیں ہوگا بلکہ غاصب پر باندی کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ باندی کی موت کا سبب حمل ہوا اور یہ غاصب کے پاس حاصل ہوا ہے تو ایسا سمجھا جائے گا گویا کہ سپرد کرنا پایا ہی نہیں گیا اور باندی غاصب کے پاس ہلاک ہوئی ہے لہٰذا غاصب ہی باندی کا ضمان دیگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک باندی کی ہلاکت کا سبب ولادت ہے نہ کہ حمل اور ولادت مالک کے پاس پائی گئی ہے لہٰذا باندی کی ہلاکت کا ذمہ دار مالک ہوگا نہ کہ غاصب، اس لئے صاحبینؒ کے نزدیک غاصب پر باندی کی قیمت کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔

ثُمَّ الْاَصْلُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْاَدَاءُ كَامِلًا كَانَ اَوْ نَاقِصًا وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاَدَاءِ وَلِهٰذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِی الْوَدِیْعَةِ وَالْوَکَالَةِ وَالْغَصْبِ وَلَوْ اَرَادَ الْمُوْدَعُ وَالْوَکِیْلُ وَالْغَاصِبُ اَنْ یُّمْسِكَ الْعَیْنَ وَیَدْفَعَ مَایُمَاثِلُهٗ لَیْسَ لَهٗ ذَالِكَ وَلَوْ بَاعَ شَیْئًا وَسَلَّمَهٗ فَظَهَرَ بِهٖ عَیْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِیْ بِالْخِیَارِ بَیْنَ الْاَخْذِ وَ

التَّرْكِ فِيْهِ وَبِاعْتِبَارِ اَنَّ الْاَصْلَ هُوَ الْاَدَاءُ يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ اَلْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْصُوْبَةِ وَاِنْ تَغَيَّرَتْ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ تَغَيُّرًا فَاحِشًا وَيَجِبُ الْاَرْشُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ وَعَلٰى هٰذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا اَوْ سَاجَةً فَبَنٰى عَلَيْهَا دَارًا اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَّاهَا اَوْ عِنَبًا فَعَصَرَهَا اَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذَالِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهُ وَقُلْنَا جَمِيْعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيْمَةِ وَلَوْ غَصَبَ فِضَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ اَوْ تِبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيْرَ اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَكَذَالِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهُ اَوْ غَزْلًا فَنَسَجَهُ لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا مَسْئَلَةُ الْمَضْمُوْنَاتِ وَلِهٰذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْصُوْبُ بَعْدَ مَا اَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهُ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا اَخَذَ مِنْ قِيْمَةِ الْعَبْدِ

ترجمہ: پھر اصل اس اداء اور قضا کے باب میں ادا ہے خواہ کامل ہو یا ناقص، اور قضا کی طرف اُسی وقت رجوع کیا جائے گا جب کہ ادا متعذر ہو جائے اور اسی اصل کی وجہ سے مال متعین ہو جاتا ہے امانت، وکالت اور غصب میں، اور اگر مودع اور وکیل اور غاصب نے یہ ارادہ کیا ہو کہ وہ عین مال کو روک لے اور اس چیز کی مثل واپس کرے تو اس کو یہ حق حاصل نہ ہوگا، اور اگر کسی نے کوئی چیز بیچی اور مشتری کے سپرد کی پھر اس میں کوئی عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو اس چیز کے لینے اور چھوڑنے میں اختیار حاصل ہوگا۔

اور اسی اعتبار سے کہ اصل اداء ہی ہے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اگر چہ وہ مغصوبہ چیز غاصب کے قبضہ میں بہت زیادہ بدل چکی ہو اور نقصان کی وجہ سے غاصب پر تاوان واجب ہوگا، اور اسی اصول کی بناء پر اگر کسی نے گندم کو غصب کیا پھر اس کو پیس دیا یا ساگوان کی لکڑی غصب کی پھر اس پر گھر تعمیر کر ڈالا یا بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا اور اس کو بھون دیا، یا انگور غصب کئے پھر ان کو نچوڑ دیا یا گندم غصب کی پھر اس کو کھیتی میں بو دیا اور وہ کھیتی اگ آئی تو یہ ساری چیزیں حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مالک ہی کی ہوں گی اور ہم کہتے ہیں کہ یہ ساری چیزیں غاصب کی ہوں گی اور اس پر قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا،

اور اگر غاصب نے چاندی غصب کی اور اس کو ڈھال کر درہم بنا لئے یا سونے کی ڈلی غصب کی اور اس نے اس سے دینار بنا لئے یا بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا تو ظاہر الروایہ میں مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر کسی نے روئی غصب کی پھر اس کو کات لیا یا کاتی ہوئی روئی غصب کی پھر اس کا کپڑا بنا لیا تو ظاہر الروایہ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا، اور اسی سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوگا، اور اسی لئے حضرت امام شافعیؒ نے ارشاد فرمایا ہے کہ اگر عبد مغصوب ظاہر ہو گیا بعد اس کے کہ مالک اس غلام کا تاوان لے چکا تھا تو وہ غلام مالک کی مِلک میں ہی ہوگا اور مالک پر ضروری ہوگا اس غلام کی قیمت کا واپس کرنا جو غاصب سے لے چکا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے اداء اور قضا میں سے ادا کی حیثیت کو بیان کیا ہے کہ اصل اداء ہے خواہ وہ اداء کامل ہو یا ناقص، اور پھر اس مذکورہ اصول پر حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے اور اسی اختلاف پر چند مسائل

متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: ثُمَّ الْاَصْلُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ الخ

اداء اور قضاء کے باب میں اداء کا اصل ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اداء اور قضا کے باب میں اصل ادا ہے خواہ وہ اداءِ کامل ہو یا اداءِ ناقص ہو، جب تک اداء کی ان دونوں قسموں میں سے جس قسم پر بھی عمل کرنا ممکن ہو اس پر ہی عمل کیا جائے گا، لیکن جب اداء کامل یا قاصر پر عمل کرنا ممکن نہ ہو پھر قضا کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ قضا ادا کا خلیفہ ہے اور بدل ہے، اور خلیفہ اور بدل پر اس وقت عمل کیا جاتا ہے جب اصل پر عمل کرنا متعذر ہو لہٰذا جب تک ادا پر عمل کرنا ممکن ہو تو قضا کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

قولہ: وَلِهٰذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِى الْوَدِيْعَةِ الخ

اداء کے اصل ہونے پر متفرع مسائل

(۱) **مسئلہ اولی:** مذکورہ ضابطہ پر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ودیعت، وکالت اور غصب میں مال متعین ہوگا، کہ مودَع کے پاس مال ودیعت موجود ہے اور وکیل کے پاس مالک کا مال موجود ہے اور غاصب کے پاس مالِ مغصوب موجود ہے جب تک یہ مال ان کے پاس بعینہ موجود ہیں اس وقت تک ان کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ یہ مال خود استعمال کر کے ان کی مثل واپس کر دیں بلکہ اس عین مال کو واپس کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ ودیعت کا مال اور وکالت کا وہ مال جس میں وکیل نے ابھی تک تصرف نہیں کیا اور غاصب نے مغصوب مال میں تصرف نہیں کیا، مودِع، مغصوب منہ اور موکل کو واپس کرنا اداء ہے اور اس کی مثل واپس کرنا قضا ہے اور جب تک ادا پر عمل کرنا ممکن ہو تو قضا پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ ثانیہ: اسی طرح مشتری نے جس وقت بیع کی، اس وقت مبیع میں ظاہراً کوئی عیب نہیں تھا لیکن قبضہ کے بعد معلوم ہوا کہ اس کے اندر ایسا عیب پایا جاتا ہے جو بائع کے پاس موجود تھا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ یا تو عقد بیع کو باقی رکھے اور مبیع کو لے لے، یا عقد بیع کو فسخ کر کے مبیع کو واپس کر دے اور اپنا ثمن لے لے،

اور مشتری کو اس کا اختیار نہ ہوگا کہ مبیع کو اپنے پاس رکھ لے اور عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ضمان بائع سے وصول کر لے، کیونکہ بائع کا عیب دار مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا اداءِ قاصر ہے جب بائع کی طرف سے اصل اداء پر عمل ہو گیا تو مشتری کو اس مبیع عیب دار کے لینے اور واپس کرنے میں اختیار ہے لیکن اس مبیع کے ثمن میں عیب کی بقدر کمی کرانا قضا ہے تو جب تک ادا پر عمل کرنا ممکن ہو تو قضا کی طرف رجوع

کرنا جائز نہیں ہوگا۔

قولہ: وَبِاعْتِبَارِ اَنَّ الْاَصْلَ هُوَ الْاَدَاءُ يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ الخ

قضاء کس وقت موجب عمل ہوگی اس میں اختلاف

اس پر تو حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کا اتفاق ہے کہ اداء اصل ہے خواہ کامل ہو یا قاصر ہو، اور قضا اس کی فرع ہے لیکن آگے اختلاف ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ادا پر عمل اس وقت کریں گے جب تک مامور بہ میں تغیر فاحش نہ آیا ہو اگر مامور بہ میں تغیر فاحش آجائے تو پھر قضا پر عمل کیا جائے گا،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مامور بہ میں اگر چہ تغیر فاحش آجائے تب بھی ادا پر عمل کیا جائے گا قضا پر عمل نہیں کیا جائے گا اور مامور بہ میں تغیر فاحش کی وجہ سے جو نقصان آیا ہے اس کا تاوان اس کے مالک کے سپرد کیا جائے گا تغیر فاحش سے مراد یہ ہے کہ اس چیز میں اس قدر تبدیلی آجائے کہ اس کا بڑا نفع فوت ہو جائے اور اس کا نام بدل جائے،

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے اس اصولی اختلاف کی وجہ سے کئی جزئیات کے احکام میں اختلاف ہو گیا ہے،

چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اصول اور ضابطہ کے تحت کہ ادا اصل ہے، حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ غاصب پر عین مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اگر چہ غاصب کے قبضہ میں مغصوبہ شئی حد سے زیادہ ہی کیوں نہ بدل گئی ہو البتہ مغصوبہ شئی کے بگڑ جانے کی وجہ سے جتنا نقصان ہوا ہے اتنا اس غاصب پر نقصان کا ضمان واجب ہوگا،

لیکن احناف کے نزدیک اگر شئی مغصوبہ اتنی زیادہ بدل گئی ہو کہ اس کا نام اور بڑے بڑے منافع ختم ہو گئے ہوں تو مالک کی ملکیت اس مغصوبہ شئی سے زائل ہو جائے گی اور غاصب پر اس شئی کا ضمان واجب ہوگا اور ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب اس شئی کا مالک ہو جائے گا اور غاصب کیلئے اس کے منافع حاصل کرنا جائز ہو جائیں گے۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً الخ

مذکورہ اصول پر متفرع چند مسائل

اگر کسی نے گندم غصب کی اور اس کو پیس کر آٹا بنا دیا یا ساگوان کی لکڑی غصب کی اور اس کو تعمیر میں لگا دیا، یا بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا اور اس کو بھون لیا، یا انگور غصب کئے اور ان کو نچوڑ لیا یا گندم غصب کی اور اس کو زمین میں بیج دیا اور کھیتی اگ آئی، تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان مذکورہ صورتوں میں یہ ساری چیزیں اصل مالک کی ہونگی کیونکہ تغیر فاحش کے باوجود عین شئی باقی ہے اور اس تبدیلی کی وجہ سے مغصوبہ شئی کی

قیمت میں جو کمی آگئی ہے اس نقصان کا ضمان غاصب پر لازم ہوگا۔

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ساری چیزیں غاصب کی ہوں گی اور غاصب پر ان مذکورہ اشیاء کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا کیونکہ ان مذکورہ اشیاء میں تغیر فاحش کے آنے کی وجہ سے بعینہ باقی نہیں رہیں بلکہ ان مذکورہ چیزوں کے نام بھی بدل گئے ہیں اور بڑے منافع بھی فوت ہو گئے ہیں۔

قولہ: وَلَوْ غَصَبَ فِضَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ الخ

تغیر یسیر سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا

یہاں سے مصنفؒ پانچ مثالیں پیش کر رہے ہیں کہ غاصب کے عمل سے مغصوبہ چیز میں تغیر فاحش نہیں ہوا بلکہ تغیر یسیر ہوا ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغیر یسیر کی وجہ سے مالک کا حق اس سے منقطع نہیں ہوا لہٰذا اسی چیز کا لوٹانا مالک کو ضروری ہوگا اور تغیر یسیر یہ ہے کہ کسی چیز میں ایسی تبدیلی پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے اس کا نام تو بدل جائے لیکن اعظم منافع فوت نہ ہوں، چنانچہ اگر کسی نے چاندی کا ٹکڑا غصب کیا اور اس کو ڈھال کر دراہم بنالئے یا سونا غصب کیا اور اس کے دنانیر بنالئے یا بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق ان مذکورہ چیزوں سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوا کیونکہ ان تینوں مسائل میں مغصوبہ شئی کا عین باقی ہے چنانچہ دراہم و دنانیر کو چاندی، سونا کہا جاتا ہے اور دراہم اور دنانیر میں تغیر کے باوجود ذہب اور فضہ کا عین باقی ہے، اسی بکری کو ذبح کرنے کے بعد اس میں تغیر یسیر آیا ہے پہلے شاۃ حیہ تھی اور اب شاۃ مذبوحہ ہے، لہٰذا ان مذکورہ چیزوں سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوا لہٰذا غاصب پر ان مذکورہ چیزوں کا واپس کرنا ضروری ہوگا اور قیمت میں جتنی کمی آئی ہے غاصب اس کا ضامن ہوگا،

اسی طرح اگر کسی نے روئی غصب کی اور اس کو کات لیا یا کاتا ہوا دھاگہ غصب کیا اور اس کا کپڑا بن لیا، ان دونوں صورتوں میں بھی اگر چہ تغیر آیا ہے لیکن تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں اصل مقصود باقی ہے چنانچہ روئی کا مقصد سوت تیار کرنا، اور سوت کا مقصد کپڑا تیار کرنا ہی ہوتا ہے، لہٰذا ان دونوں صورتوں میں مالک کا حق منقطع نہیں ہوا ہے لہٰذا غاصب پر ضروری ہے کہ کاتا ہوا دھاگہ اور بنا ہوا کپڑا ہی مالک کو واپس کر دے۔

قولہ: وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْئَلَةُ الْمَضْمُوْنَاتِ الخ

اختلاف مذکورہ سے احناف اور شوافع کے مابین مسئلہ ضمان کا استنباط

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغیر فاحش کی صورت میں مغصوبہ شئی مالک کی ملکیت سے نکل کر غاصب

کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے اور غاصب پر اس کی قیمت کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تغیر فاحش کے باوجود مغصوبہ شئی سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا اسی مغصوبہ شئی کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اور نقصان کی ضمان غاصب پر واجب ہوتی ہے، اسی اختلاف سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے،

کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں اگر غاصب نے کسی کا غلام غصب کیا اور وہ غلام بھاگ گیا اور مالک نے غلام کا مطالبہ کیا تو غاصب نے غلام کی قیمت مالک کو واپس کر دی اس کے بعد وہ غلام مل گیا تو یہ غلام اصل مالک کا ہوگا اور مالک پر اس غلام کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا جو قیمت اس نے غاصب سے لی تھی، کیونکہ تغیر فاحش کی صورت میں مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا تو قیمت لینے کے بعد جب اصل غلام ظاہر ہو گیا اور مل گیا تو مالک کا حق ختم نہیں ہوا لہٰذا غلام اصل مالک کا ہوگا،

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالک جب غاصب سے غلام کی قیمت وصول کر چکا ہے تو غلام مالک کی ملکیت سے نکل گیا ہے اور غاصب کی ملک میں داخل ہو گیا ہے، تو اب اگر غلام دوبارہ مل جائے تو غاصب چونکہ غلام کی قیمت دے کر قضا پر عمل کر چکا ہے اور قضا کے بعد ادا نہیں ہوتی اس لئے وہ غلام غاصب کا ہوگا لہٰذا قیمت دینے کے بعد اس غلام کا واپس کرنا واجب نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ وَّ قَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُوْرَةً وَّ مَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ وَيَكُوْنُ الْمُؤَدّٰى مِثْلًا لِلْاَوَّلِ صُوْرَةً وَ مَعْنًى وَكَذَالِكَ الْحُكْمُ فِىْ جَمِيْعِ الْمِثْلِيَاتِ وَاَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَالَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ صُوْرَةً وَيُمَاثِلُ مَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيْمَتَهَا وَالْقِيْمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ وَالْاَصْلُ فِى الْقَضَاءِ اَلْكَامِلُ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَؒ اِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا فَهَلَكَ فِىْ يَدِهٖ وَانْقَطَعَ ذَالِكَ عَنْ اَيْدِى النَّاسِ ضَمِنَ قِيْمَتَهٗ يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ لِاَنَّ الْعِجْزَ عَنْ تَسْلِيْمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ اِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُصُوْمَةِ فَاَمَّا قَبْلَ الْخُصُوْمَةِ فَلَا لِتَصَوُّرِ حُصُوْلِ الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَاَمَّا مَالَا مِثْلَ لَهٗ لَا صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى لَا يُمْكِنُ اِيْجَابُ الْقَضَاءِ فِيْهِ بِالْمِثْلِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا اِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تُضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ لِاَنَّ اِيْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَذِّرٌ وَاِيْجَابُهٗ بِالْعَيْنِ كَذَالِكَ لِاَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَاثِلُ الْمَنْفَعَةَ لَا صُوْرَةً وَّلَا مَعْنًى كَمَا اِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَخْدَمَهٗ شَهْرًا اَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيْهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْصُوْبَ اِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِىِّؒ فَبَقِىَ الْاِثْمُ حُكْمًا لَهٗ وَانْتَقَلَ جَزَائُهٗ اِلٰى دَارِ الْاٰخِرَةِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا لَا تُضْمَنُ مَنَافِعُ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا بِقَتْلِ مَنْكُوْحَةِ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوَطْىِ حَتّٰى لَوْ وَطِىَ زَوْجَةَ اِنْسَانٍ لَا يَضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا اِلَّا اِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ اَنْ لَّا يُمَاثِلَهٗ صُوْرَةً وَّلَا مَعْنًى فَيَكُوْنُ مِثْلًا لَهٗ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَائُهٗ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِىِّ وَنَظِيْرُهٗ مَا قُلْنَا اِنَّ الْفِدْيَةَ فِىْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِىْ مِثْلُ الصَّوْمِ وَالدِّيَةَ فِى الْقَتْلِ خَطَاءً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ اَنَّهٗ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا

ترجمہ: اور بہر حال قضا پس اسکی دو قسمیں ہیں قضاءِ کامل اور قضاء قاصر، پس قضاءِ کامل واجب کی مثل صوری اور مثل معنوی کو سپرد کرنا ہے، جیسے وہ شخص کہ جس نے گندم کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ ایک قفیز گندم کا ضامن ہوگا اور یہ ادا کی ہوئی گندم پہلی گندم کی مثل صوری اور مثل معنوی ہوگی، اور یہی حکم ہے تمام مثلیات میں،

اور بہر حال قضاءِ قاصر پس وہ ہے جو واجب کی مثل صوری نہ ہو اور معنیً مثل ہو جیسے وہ شخص کہ جس نے بکری غصب کی پھر وہ بکری ہلاک ہوگئی تو غاصب اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت بکری کی طرح ہے معنی کے اعتبار سے، نہ کہ صورت کے اعتبار سے، اور قضا میں اصل قضا کامل ہے اور اسی اصول کی بنا پر حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے کوئی مثلی شی غصب کی پھر وہ غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اور وہ مثلی شی لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہوگئی تو غاصب خصومت کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ مثل کامل کو سپرد کرنے سے عاجز ہونا خصومت کے وقت ظاہر ہوگا بہر حال خصومت سے پہلے تو عجز متحقق نہیں ہوگا اس لئے من کُلِّ وَجہٍ مثل کا حصول ممکن ہے،

پس بہر حال وہ چیز کہ جس کا نہ مثل صوری ہو اور نہ مثل معنوی، تو اس میں مثل کے ذریعہ قضا کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا اور اسی وجہ سے ہم احناف نے کہا کہ منافع قابل ضمان نہیں ہیں ان کو تلف کر دینے کی صورت میں، اس لئے کہ ضمان کو مثل کے ساتھ واجب کرنا دشوار ہے اور اسی طرح عین کے ذریعہ ضمان کا واجب کرنا دشوار ہے اس لئے کہ عین نفع کا نہ صورتاً مماثل ہے اور نہ معنیً، جیسے کسی نے غلام غصب کیا اور پھر اس غلام سے ایک ماہ تک خدمت لی یا گھر غصب کیا اور پھر وہ اس میں ایک ماہ تک ٹھہرا رہا پھر مغصوب غلام یا گھر کو مالک کی طرف واپس کر دیا تو غاصب پر حاصل کئے ہوئے منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا، برخلاف حضرت امام شافعیؒ کے (ان کے نزدیک منافع کا ضمان واجب ہوگا) پس گناہ اس غصب کا حکم بن کر باقی رہ جائے گا اور اس کی سزا دارِ آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی،

اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ طلاق پر شہادت باطلہ کی وجہ سے منافع بضعہ قابل ضمان نہ ہوں گے اور نہ وہ منافع قابل ضمان ہیں کسی دوسرے کی منکوحہ قتل کرنے کی وجہ سے اور نہ وہ منافع قابل ضمان ہیں جو وطی کرنے کی وجہ سے ہیں، حتی کہ اگر کسی نے کسی انسان کی بیوی سے وطی کی تو وہ خاوند کیلئے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا مگر جب شریعت مثل پر وارد ہوئی ہو باوجودیکہ وہ مثل تلف شدہ چیز کا مماثل نہ ہو صورتاً اور نہ معنیً، پس وہ مثل اس تلف شدہ چیز کی مثل شرعی ہوگا، پس اسکی قضا واجب ہوگی مثل شرعی کے ساتھ، اور اس کی نظیر وہ ہے کہ جو ہم نے کہا کہ فدیہ دینا شیخ فانی کے حق میں روزہ کی طرح ہے اور قتل خطا میں دیت دینا جان کا مثل ہے باوجودیکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے قضا کی دو قسمیں (۱) قضاءِ کامل (۲) قضاءِ قاصر، کو بیان کیا ہے، اور قضا کا یہ اصول ذکر کیا ہے کہ جن چیزوں کی مثل کامل یعنی مثلِ صوری اور مثلِ معنوی موجود ہو تو ان کی قضا بھی مثلِ کامل کے ساتھ واجب ہوگی، اور جن چیزوں کا مثل قاصر ہے یعنی مثلِ معنوی ہے مثل صوری نہیں، تو ان کی قضا بھی مثل قاصر کے ساتھ واجب ہوگی، اور جن چیزوں کی نہ مثل صوری ہے اور

نہ مثل معنوی جیسے منافع تو انکا صرف گناہ ہوگا ضمان واجب نہ ہوگی۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ الخ

قضاء کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ قضا کی اقسام بیان فرمارہے ہیں کہ جس طرح اداء کی قسمیں ہیں اداءِ کامل اور اداءِ قاصر، اسی طرح قضا کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قضاءِ کامل (۲) قضاءِ قاصر۔

قولہ: فَالْکَامِلُ مِنْهُ تَسْلِیْمُ الخ

قضاءِ کامل کی تعریف: قضاء کامل کہتے ہیں کہ واجب کی مثل صوری اور مثل معنوی کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا، یعنی جب اصل مامور بہ فوت ہو جائے تو واجب کی مثل صوری اور مثل معنوی کو اس کے مستحق کو ادا کرنا قضاء کامل ہے، جیسے کسی شخص نے گندم کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس گندم کو ہلاک کر دیا یعنی آٹا پسوا کر کھالیا، تو غاصب، مالک کیلئے ایک قفیز گندم کا ضامن ہوگا، غاصب یہ جو گندم واپس کرے گا وہ پہلی گندم کی صورتاً بھی مثل ہے اور معنیً بھی مثل ہے، مثل صوری ہونا تو ظاہر ہے پہلے بھی گندم کا ایک قفیز تھا اور اب بھی ادا کردہ گندم کا ایک قفیز ہے اور مثل معنوی اس طرح ہے کہ مالیت اور قیمت میں اس کا مثل ہے،

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قضاءِ کامل کا حکم یہی ہے کہ تمام مثلی چیزوں میں، خواہ مثلی چیزیں مکیلی ہوں جیسے گندم اور جو وغیرہ یا موزونی ہوں جیسے سونا اور چاندی وغیرہ یا عددیات متقاربہ ہوں جیسے اخروٹ، انڈے وغیرہ، اب اگر کسی آدمی نے کوئی مثلی چیز غصب کی اور پھر اس کو ہلاک کر دیا اب اس پر مثل صوری اور مثل معنوی مالک کے سپرد کرنا واجب ہے، اور مثل صوری اور مثل معنوی کو مالک کے سپرد کرنا قضاءِ کامل ہے،

فائدہ: اوپر جو قضاء کامل کی مثال بیان کی ہے کہ گندم کا ایک قفیز غصب کیا تو قفیز کی مقدار کتنی ہوتی ہے اس کو جاننا ضروری ہے قفیز ایک پیمانہ کا نام ہے جس میں بارہ صاع گندم آتی ہے اور ایک صاع ساڑھے تین کلو کا ہوتا ہے اور اس حساب سے ایک قفیز بیالیس کلو کا ہوا، یعنی ایک من اور دو کلو کا ایک قفیز ہوتا ہے۔

قولہ: وَاَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَالَا یُمَاثِلُ الخ

قضاء قاصر کی تعریف: قضاءِ قاصر کہتے ہیں واجب کی مثل معنوی کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا، یعنی جب کوئی واجب فوت ہو جائے تو جو چیز واجب کا صورتاً مثل نہ ہو البتہ معناً مثل ہو اس چیز کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا قضاء قاصر ہے، جیسے کسی شخص نے ایک بکری

غصب کی پھر وہ بکری ہلاک ہوگئی تو غاصب اس بکری کی قیمت کا مالک کیلئے ضامن ہوگا، اور بکری کی قیمت صورت کے اعتبار سے تو بکری کی طرح نہیں ہے بلکہ معنی کے اعتبار سے بکری کی طرح ہے کیونکہ قیمت مالیت کے اعتبار سے بکری کے برابر ہے، لہٰذا قیمت بکری کا مثل صوری تو نہیں ہے بلکہ بکری کا مثل معنوی ہے اور بکری کا مثل معنوی اس لئے واجب ہوگا کیونکہ بکری اور دوسرے حیوانات ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں بلکہ ذوات القیم میں سے ہیں۔

قولہ: وَالْاَصْلُ فِی الْقَضَاءِ الْکَامِلُ الخ

قضاء میں قضاء کامل کا اصل ہونا

پہلے مصنفؒ نے قضاء کی دو قسمیں بیان کی ہیں اب یہاں سے یہ بیان فرمارہے ہیں کہ قضاء میں اصل قضاءِ کامل ہے یعنی ہلاک کردہ چیز کا ضمان واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ایسی چیز کے ساتھ ضمان ادا کیا جائے کہ ضائع کردہ چیز کا مثل صوری اور مثل معنوی ہو، کیونکہ اس میں حق دار کے حق کی پوری رعایت ہے لیکن جب قضاءِ کامل پر عمل دشوار ہوجائے پھر قضاءِ قاصر پر عمل کیا جائے گا،

اور قضاء کے باب میں قضاءِ کامل کے اصل ہونے کے ضابطے پر حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی مثلی چیز یعنی گندم وغیرہ غصب کر کے اس کو ہلاک کردیا تو جب تک گندم ملتی ہے تو غاصب اتنی ہی اس طرح کی گندم مالک کو دیگا تو اتنی گندم دینا قضاءِ کامل ہے، لیکن اگر وہ مثلی چیز لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہوگئی ہو اور اس کا بازار سے ملنا مشکل ہوگیا ہو تو غاصب خصومت کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ قضاءِ قاصر پر اس وقت عمل کیا جاتا ہے کہ جب قضاءِ کامل پر عمل کرنا دشوار ہوجاتا ہے، کیونکہ مثل کامل کو سپرد کرنے سے غاصب کا عاجز آنا اس دن ظاہر ہوا ہے جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوا ہے اور خصومت کے دن سے پہلے تو مثل کامل کے سپرد کرنے سے عجز متحقق نہیں ہوا کیونکہ مقدمہ پیش ہونے سے پہلے مثل کامل یعنی مِنْ کُلِّ وَجْہٍ مثل کا حصول ممکن ہے کیونکہ جو چیز بازار سے منقطع ہوگئی ہو وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہوجاتی ہے لہٰذا خصومت کے دن سے پہلے مثل کامل کا حصول ممکن تھا اور جب خصومت کے دن مثل کامل کے سپرد کرنے سے عجز ظاہر ہوا ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مثل قاصر یعنی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

لیکن حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غصب کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

قولہ: فَاَمَّا مَالَا مِثْلَ لَهٗ الخ

جن چیزوں کی مثلِ صوری اور معنوی نہ ہو ان کا حکم

پہلے مصنف [illegible] ان چیزوں کا حکم بیان کیا تھا جن کی مثل صوری اور مثل معنوی موجود ہے ان کی قضاء بھی مثل کامل کے ساتھ واجب تھی،

اور جن چیزوں کی مثل صوری تو نہیں بلکہ مثل معنوی ہے تو ان کی قضا مثل قاصر کے ساتھ واجب تھی،

اب یہاں سے مصنفؒ ان چیزوں کی قضا کا اصول ذکر کر رہے ہیں جن کی نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی، جیسے منافع، ان چیزوں میں مثل کے ساتھ قضا کو واجب کرنا دشوار ہے تو ایسی چیزوں کا ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ منافع ہلاک کرنے والا صرف گنہگار ہوگا، کیونکہ منافع کا ضمان منافع کے ساتھ حاصل کرنا متعذر ہے کیونکہ مماثلت نہیں پائی جاتی، اور اسی طرح عین شئی کے ذریعہ بھی ضمان واجب کرنا متعذر ہے کیونکہ منافع اور عین کے درمیان نہ صورتاً مماثلت ہے اور نہ معنیً،

قولہ: كَمَا إِذَا غَصَبَ عَبْدًا الخ

مثل صوری اور مثل معنوی نہ ہونے پر دو مثالیں

(۱) **مثال اول:** جیسے کسی نے غلام غصب کیا اور ایک ماہ تک خدمت لیتا رہا پھر ایک ماہ کے بعد اس غلام کو صحیح سالم مالک کی طرف سپرد کر دیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام سے لی ہوئی خدمت کا ضمان غاصب پر واجب نہ ہوگا کیونکہ کسی شئی کے منافع کی نہ صورتاً مثل ہے اور نہ معنیً، اس لئے سوائے گناہ کے غاصب پر خدمت کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔

(۲) **مثال ثانی:** کسی آدمی نے کسی کا گھر غصب کیا ایک ماہ تک اس میں رہائش اختیار کی پھر ایک ماہ بعد وہ گھر مالک کو صحیح سالم سپرد کر دیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب پر گھر سے حاصل کئے ہوئے منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ گھر سے حاصل کئے ہوئے منافع کا کوئی مثل نہیں لہٰذا غاصب صرف گنہگار ہوگا اور اس کی سزا دارِ آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

قولہ: خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ الخ

حضرت امام شافعیؒ کا اختلاف منافع کی ضمان کے بارے میں

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں مذکورہ مسئلہ میں حضرت امام شافعیؒ احناف سے اختلاف کرتے ہیں چنانچہ حضرت امام شافعیؒ منافع کا ضمان بھی واجب کرتے ہیں لہٰذا مذکورہ دونوں مسئلوں میں دو عادل آدمی، غلام اور گھر سے حاصل کردہ منافع کی قیمت لگائیں گے تو جتنی منافع کی قیمت بنے گی اتنی قیمت کا ضمان غاصب سے لے کر مالک کو دیا جائے گا،

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس کرتے ہیں جیسے کوئی شخص غلام یا گھر کرایہ پر لے تو کرایہ پر جو رقم واجب ہوتی ہے وہ اس گھر اور غلام کے منافع کے بدلہ میں واجب ہوتی ہے تو اس طرح غاصب نے غلام یا گھر کے جو

منافع حاصل کئے ہیں ان منافع کا تاوان بھی غاصب سے لیا جائے گا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غاصب نے غلام یا مکان سے جو منافع حاصل کئے ہیں غاصب پر ان منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ ضمان واجب کرنے کی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت یہ ہے منافع کا ضمان منافع کے ساتھ واجب کیا جائے تو یہ متعذر ہے کیونکہ منافع متفاوت ہوتے ہیں اس لئے کہ غلام سے خدمت بعض لوگ بہت ہی پیار اور محبت اور اخلاق سے لیتے ہیں جس کی وجہ سے غلام پر خدمت کرنا دشوار نہیں ہوتا، اور بعض لوگ بہت ہی سخت ہوتے ہیں اور بداخلاقی سے خدمت لیتے ہیں جس کی وجہ سے غلام اکتا جاتا ہے اور اس کیلئے خدمت دشوار ہو جاتی ہے،

اسی طرح بعض لوگ بہت ہی سلیقے سے کسی چیز کو استعمال کرتے ہیں جس کی وجہ سے مکان میں کوئی نقصان نہیں آتا اور بعض لوگ ایسے بے ڈھنگے ہوتے ہیں جو مکان کو جلدی خراب کر دیتے ہیں، اب اگر مالک کو منافع کا ضمان اس طرح دلوایا جائے کہ غاصب کے غلام سے ایک ماہ خدمت لی جائے یا غاصب کے مکان میں ایک ماہ رہائش اختیار کی جائے، تو غاصب پر اسی طرح کے منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ مالک کے حاصل کردہ منافع اور غاصب کے حاصل کردہ منافع میں بہت تفاوت ہے، مماثلت نہیں ہے اس لئے منافع کا ضمان منافع کی وجہ سے واجب نہیں ہوگا،

ضمان کے واجب کرنے کی دوسری صورت یہ ہے کہ منافع کا ضمان عین کے ساتھ واجب کیا جائے کہ منافع کے بدلے غاصب پر کوئی عین شی مثلاً غلام، گھوڑا واجب کیا جائے یہ بھی متعذر ہے اس لئے کہ عین اور منافع کے درمیان تفاوت ہے، اس لئے کہ عین متقوم ہوتا ہے بازار میں اس کی قیمت لگتی ہے اور منافع اعراض میں سے ہیں اور دو زمانوں کے اندر باقی نہیں رہتا بلکہ منافع کا وجود ایک زمانے میں ہوتا ہے کہ جس وقت آدمی کسی چیز سے منافع حاصل کرتا ہے اسی وقت منافع حاصل ہوتے ہیں اور بعد میں معدوم ہو جاتے ہیں لہٰذا جو چیز دو زمانوں میں موجود ہوتی ہے وہ اس چیز کا مثل نہیں ہو سکتی جو دو زمانوں میں موجود نہ ہو، اور عین متقوم ہے اور منافع غیر متقوم ہیں تو متقوم اور غیر متقوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے، لہٰذا جب منافع کا نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی، تو غاصب پر ضمان اس دنیا میں واجب نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کا حکم دارِ آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب: کہ غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اجارہ کے منافع کو شریعت نے خلاف قیاس مشروع قرار دیا ہے کیونکہ اگر اجارہ کے منافع کی قیمت کو مشروع قرار نہ دیا جائے تو لوگوں کی بہت سی ضرورتیں معطل ہو کر رہ جائیں گی کیونکہ بعض لوگوں کے پاس پیسہ نہیں ہوتا اور وہ کوئی چیز بنا تو نہیں سکتے لیکن اس کو کرایہ پر لے سکتے ہیں اس لئے شریعت نے اجارہ کے منافع کے بدلے میں قیمت وصول کرنے کو خلاف قیاس جائز قرار دیا ہے، اور غصب کے منافع میں اس قسم کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا جو چیز خلاف قیاس مشروع ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جا سکتا لہٰذا غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

قولہ: وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا لَاتُضْمَنُ مَنَافِعُ الْبُضْعِ الخ

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر متفرع چند مسائل

یہاں سے مصنفؒ نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر چند مسائل متفرع کئے ہیں کہ منافع کی مثل صوری اور مثل معنوی نہ ہونے کی وجہ سے ہم احناف کہتے ہیں کہ منافع بضع کا ضمان نہیں لیا جائے گا طلاق پر جھوٹی شہادت کی وجہ سے، اس کی صورت یہ ہے کہ دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد تین طلاقیں دی ہیں گواہوں کی گواہی کی وجہ سے قاضی نے طلاق کا فیصلہ کر دیا اور خاوند پر اداء مہر کا فیصلہ کر دیا، پھر ان دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ہم احناف کے نزدیک یہ دونوں گواہ منافع بضع کے تلف کرنے کی وجہ سے خاوند کیلئے کسی چیز کے ضامن نہیں ہوں گے اس لئے منافع کے ضائع کرنے کی وجہ سے ان منافع کا نہ کوئی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں گواہ خاوند کیلئے مہر مثلی کے ضامن ہوں گے، اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسرے کی منکوحہ بیوی کو قتل کر دیا تو اگر قتل عمد ہے تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور اگر قتل خطا ہے تو قاتل سے دیت لی جائے گی اور قاتل نے جو شوہر کے منافع بضع ختم کئے ہیں تو قاتل ان کا ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی دوسرے کی بیوی سے وطی کی تو واطی پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگی صرف حد زنا واجب ہوگی، اگر اس نے اپنی بیوی کے شبہ کی وجہ سے وطی کی ہے تو اس پر اس عورت کیلئے عقر یعنی مہر واجب ہوگا لیکن واطی نے خاوند کے جو منافع حاصل کئے ہیں شوہر کیلئے واطی پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگی، لہٰذا عقر کا عورت کیلئے ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عقر منافع بضع کی قیمت نہیں ہے اگر عقر منافع بضع کی قیمت ہوتا تو عقر شوہر کیلئے ہوتا حالانکہ عقر عورت کیلئے ہوتا ہے، اور عقر اس لئے واجب ہے کہ ملک بضع ایک محترم محل ہے اگر دوسرے آدمی کے وطی کرنیکی وجہ سے عقر لازم نہ کیا جائے تو محل محترم کو مفت میں ضائع کرنا لازم آئیگا اور یہ صحیح نہیں ہے اسلئے عورت کیلئے عقر واجب ہوتا ہے، اور شوہر کیلئے واطی پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا اسلئے کہ منافع کی نہ کوئی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی،

قولہ: اِلَّا اِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ الخ

شریعت کا مثل قرار دینا مثل شرعی ہوگا

اگر جس چیز کا مثل صوری اور مثل معنوی نہیں ہے لیکن شریعت نے اس چیز کا کوئی مثل مقرر کیا ہے تو شریعت کا وہ مثل اس چیز کا مثل شرعی ہوگا اگرچہ شریعت کے مثل اور اس چیز کے درمیان صورۃً اور معنیً کوئی مماثلت نہیں ہے اور مثل شرعی کے ذریعے اس چیز کی قضا واجب ہوگی اور اس چیز کو ضائع کرنے کی صورت میں مثل شرعی کے ذریعہ اس چیز کا ضمان واجب ہوگا۔

قولہ: وَنَظِيْرُهٗ مَا قُلْنَا اِنَّ الْفِدْيَةَ الخ

مذکورہ اصول کی دومثالیں

مثال اول: یہ ہے کہ شیخ فانی جو روزے کے طاقت نہیں رکھتا اس کے حق میں فدیہ، روزہ کا مثل شرعی ہوگا اور فدیہ اور روزے کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے، نہ صوری اور نہ معنوی، مثل صوری تو اس لئے نہیں ہے کہ فدیہ ایک عین اور جوہر ہے اور روزہ عرض ہے لہٰذا جوہر عرض کی مثل نہیں ہوسکتا، اور مثل معنوی اس لئے نہیں کہ فدیہ میں پیٹ کو بھرنا ہوتا ہے اور روزے میں پیٹ کو بھوکا رکھنا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ان میں کوئی مماثلت نہیں ہے، لیکن شریعت نے فدیہ کو روزے کا مثل قرار دیا ہے اس لئے فدیہ روزے کا مثل شرعی ہوگا۔

مثال ثانی: یہ ہے کہ قتل خطاء میں دیت جان کا مثل شرعی ہے حالانکہ دیت اور جان کے درمیان نہ کوئی صوری مماثلت ہے اور نہ ہی معنوی، مثل صوری نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ مقتول انسان تو چار پانچ فٹ کا ہوتا ہے اور سو اونٹ اس کے مقابلہ میں کئی گنا زیادہ ہوں گے، اور مثل معنوی اس لئے نہیں کہ مقتول میں مالک بننے کی صلاحیت تھی اور دیت کے اونٹ تو مملوک ہیں مالک نہیں بن سکتے، لیکن ان سو اونٹوں کو شریعت نے مقتول انسان کا مثل قرار دیا ہے اس لئے وہ سو اونٹ قاتل پر مثل شرعی کے طور پر واجب ہوں گے۔

تَمَّ بَحْثُ الْاَمْرِ بِحَمْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى

اَللّٰهُ اَكْبَرُ كَبِيْرًا وَّ الْحَمْدُ لِلّٰهِ كَثِيْرًا وَّ سُبْحَانَ اللّٰهِ بُكْرَةً وَّ اَصِيْلًا

نہی کی بحث

فَصْلٌ فِی النَّهْیِ اَلنَّهْیُ نَوْعَانِ نَهْیٌ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّیَّةِ کَالزِّنَا وَ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالْکِذْبِ وَالظُّلْمِ وَنَهْیٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِیَّةِ کَالنَّهْیِ عَنِ الصَّوْمِ فِیْ یَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلٰوةِ فِی الْاَوْقَاتِ الْمَکْرُوْهَةِ وَبَیْعِ الدِّرْهَمِ بِالدِّرْهَمَیْنِ وَحُکْمُ النَّوْعِ الْاَوَّلِ اَنْ یَّکُوْنَ الْمَنْهِیُّ عَنْهُ هُوَ عَیْنُ مَاوَرَدَ عَلَیْهِ النَّهْیُ فَیَکُوْنُ عَیْنُهُ قَبِیْحًا فَلَایَکُوْنُ مَشْرُوْعًا اَصْلًا وَحُکْمُ النَّوْعِ الثَّانِیْ اَنْ یَّکُوْنَ الْمَنْهِیُّ عَنْهُ غَیْرَ مَااُضِیْفَ اِلَیْهِ النَّهْیُ فَیَکُوْنُ هُوَ حَسَنًا بِنَفْسِهٖ قَبِیْحًا لِغَیْرِهٖ وَیَکُوْنُ الْمُبَاشِرُ مُرْتَکِبًا لِلْحَرَامِ لِغَیْرِهٖ لَالِنَفْسِهٖ وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا النَّهْیُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِیَّةِ یَقْتَضِیْ تَقْرِیْرَهَا وَیُرَادُ بِذَالِکَ اَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّهْیِ یَبْقٰی مَشْرُوْعًا کَمَا کَانَ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَبْقَ مَشْرُوْعًا کَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِیْلِ الْمَشْرُوْعِ وَحِیْنَئِذٍ کَانَ ذَالِکَ نَهْیًا لِلْعَاجِزِ وَذَالِکَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ وَبِهٖ فَارَقَ الْاَفْعَالُ الْحِسِّیَّةُ لِاَنَّهٗ لَوْ کَانَ عَیْنُهَا قَبِیْحًا لَایُؤَدِّیْ ذَالِکَ اِلٰی نَهْیِ الْعَاجِزِ لِاَنَّهٗ بِهٰذَا الْوَصْفِ لَایَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّیِّ

ترجمہ: یہ فصل نہی کے بیان میں ہے نہی کی دوقسمیں ہیں ایک افعال حسیہ سے نہی جیسے زنا، شراب کا پینا، جھوٹ بولنا اور ظلم کرنا اور دوسرے تصرفات شرعیہ سے نہی جیسے یوم نحر میں روزے سے نہی اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے نہی اور ایک درہم کو دو درہم کے بدلے میں بیچنے سے نہی اور نہی کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ وہ اس چیز کا عین ہوگا جس چیز پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس کا عین قبیح ہوگا اور وہ بالکل مشروع ہی نہیں ہوگا، اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہوگا جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے پس یہ منہی عنہ اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہوگا اور اپنے غیر کی وجہ سے قبیح ہوگا اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا نہ کہ حرام لذاتہ کا،

اور اس اصل پر ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ تصرفات شرعیہ کی نہی تقاضا کرتی ہے ان افعال شرعیہ کے برقرار رہنے کا اور اس سے مراد یہ ہے کہ نہی کے بعد وہ فعل شرعی اسی طرح مشروع باقی رہے گا جس طرح وہ نہی سے پہلے مشروع تھا اس لئے کہ اگر وہ مشروع باقی نہ رہے تو بندہ فعل مشروع کو کرنے سے عاجز ہو جائے گا اس وقت یہ نہی عاجز کیلئے ہو جائے گی اور شارع کی طرف سے عاجز کرنے والی نہی محال ہے، اور اسی بیان کے ساتھ افعال حسیہ جدا ہو گئے اس لئے کہ اگر افعال حسیہ کا عین قبیح ہو تو افعال حسیہ سے نہی عاجز کی نہی تک نہیں پہنچائے گی کیونکہ قبیح ہونے کے وصف کے ساتھ بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے نہی کی دوقسمیں اور ان کا حکم بیان فرمایا ہے اور اس بات کو واضح کیا ہے کہ افعال

شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال شرعیہ باقی رہتے ہیں۔

نہی کی بحث

تشریح: قوله: فَصْلٌ فِي النَّهْيِ

نہی کی تعریف: مصنفؒ نے نہی کی تعریف نہیں کی کیونکہ نہی امر کی ضد ہے تو امر کی تعریف میں غور کرنے سے نہی کی تعریف معلوم ہو جاتی ہے اس لئے مصنفؒ نے امر کی تعریف پر اکتفا کرتے ہوئے نہی کی تعریف ذکر نہیں کی،

نہی کا لغوی معنی ہے "اَلْمَنْعُ" روکنا، اور نہی کی اصطلاحی تعریف "قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهٖ لَا تَفْعَلْ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ" کہ اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے دوسرے کو کہنا "لَا تَفْعَلْ" بعض حضرات نے نہی کی تعریف یوں کی ہے "اِسْتِدْعَاءُ تَرْكِ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُوْنَهٗ" کہ صیغہ نہی کے ذریعہ ترک فعل کو طلب کرنا اس شخص سے جو مرتبہ کے اعتبار سے ادنیٰ ہو۔

قوله: اَلنَّهْيُ نَوْعَانِ الخ

نہی کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ نہی کی دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں (۱) افعال حسیہ سے نہی (۲) افعال شرعیہ سے نہی،

قسم اول نہی عن الافعال الحسیہ: وہ ہے کہ جس میں افعال حسیہ سے نہی ہو، افعال حسیہ ان افعال کو کہا جاتا ہے کہ وہ افعال حسی طور پر معلوم ہوں اور اس کو ہر آدمی سمجھتا ہو اور ان کا سمجھنا شریعت کے وارد ہونے پر موقوف نہ ہو، یعنی وہ افعال کہ جن کے معنی شریعت کے ورود سے پہلے ہی معلوم ہوں اور شریعت کے وارد ہونے کے بعد ان معانی کو باقی رکھا گیا ہو اور ان میں کوئی تبدیلی نہ کی ہو جیسے زنا، شرب خمر، جھوٹ بولنا اور ظلم کرنا وغیرہ۔

قسم ثانی نہی عن الافعال الشرعیہ: وہ ہے کہ جس میں افعال شرعیہ سے نہی ہو افعال شرعیہ ان افعال کو کہا جاتا ہے کہ جن کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہو اور ہر آدمی ان کا معنی اور مفہوم سمجھ نہ سکتا ہو، یعنی افعال شرعیہ وہ افعال ہیں کہ جن کا حصول اور تحقق شریعت پر موقوف ہو جیسے نماز، روزہ وغیرہ کہ شریعت سے پہلے ان کی حقیقت اور طریق اداء سے لوگ واقف نہیں تھے بلکہ شریعت کے وارد ہونے کے بعد لوگ ان کی حقیقت اور طریق اداء سے واقف ہوئے ہیں، اور افعال شرعیہ سے نہی جیسے نحر کے دن روزے سے نہی اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے نہی اور ایک درہم کو

دو دراہم کے بدلے میں بیچنے سے نہی۔

قولہ: وَحُکْمُ النَّوْعِ الْاَوَّلِ الخ

اقسامِ نہی کا حکم

(۱) نہی عن الافعال الحسیہ کا حکم: یہاں سے مصنفؒ نہی کی پہلی قسم، یعنی نہی عن الافعال الحسیہ کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اس کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ بعینہ وہ چیز ہوگی جس پر نہی وارد ہوئی ہے، یعنی جس فعل سے نہی وارد ہوئی ہے بعینہ اسی فعل سے روکنا مقصود ہے اور جب اسی منہی عنہ فعل سے روکنا مقصود ہوتا ہے تو اس فعل کی ذات قبیح ہوگی اور وہ فعل قبیح لعینہ ہوگا اس لئے وہ فعل بالکل مشروع نہیں ہوگا جیسے کفر اور آزاد کی بیع، یہ قبیح لعینہ ہیں اور بالکل کسی وقت بھی مشروع نہیں ہوں گے۔

قولہ: وَحُکْمُ النَّوْعِ الثَّانِیْ الخ

(۲) نہی عن الافعال الشرعیہ کا حکم: یہاں سے مصنفؒ نہی کی دوسری قسم یعنی نہی عن الافعال الشرعیہ کا حکم بیان کررہے ہیں کہ جس فعل کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے اصل منہی عنہ وہ فعل نہیں ہے بلکہ منہی عنہ اس فعل کے علاوہ ہے اس لئے وہ فعل اپنی ذات کے اعتبار سے تو حسن ہوگا اور غیر کی وجہ سے قبیح ہوگا، یعنی افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد وہی افعال شرعیہ منہی عنہ نہیں بنتے بلکہ منہی عنہ دوسری چیز ہوتی ہے جیسے ایام نحر میں روزہ رکھنا، روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو حسن ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کی وجہ سے قبیح ہے اور اس نہی والے فعل شرعی کا مرتکب حرام لغیرہ اور قبیح لغیرہ کا مرتکب ہوگا حرام لذاتہ اور قبیح لذاتہ کا ارتکاب کرنے والا نہیں ہوگا۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا الخ

افعال شرعیہ پر ورودِ نہی کے بعد ان کا حکم

یہاں سے مصنفؒ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان افعال کی مشروعیت باقی رہتی ہے یا نہیں، اس میں احناف اور شوافع کے اختلاف کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں،

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال بالکل مشروع نہیں رہتے اور وہ قبیح لعینہ بن جاتے ہیں، جس طرح افعال حسیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال بالکل مشروع نہیں رہتے،

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک افعال حسیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال حسیہ تو بالکل مشروع نہیں رہتے، لیکن افعال شرعیہ

سے نہی وارد ہونے کے بعد ان افعال کی مشروعیت باقی رہتی ہے اور ان کا کرنے والا حسن لذاتہ اور قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے،

اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے اسی اصول کی بنا پر ہمارے مشائخ احناف نے کہا ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی ان افعال شرعیہ کی تقریر اور ان کو حسب سابق باقی رکھنے کا تقاضا کرتی ہے کہ علماء کے اس قول کی مراد یہ ہے کہ وہ افعال شرعیہ جس طرح نہی سے پہلے مشروع تھے اس طرح وہ نہی کے بعد بھی مشروع رہیں گے،

دلیل اس کی یہ ہے کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد اگر بالکل مشروع نہ رہیں تو یہ فعل شرعی بندے کی قدرت اور اختیار میں بھی نہیں رہے گا اور بندہ اس فعل شرعی کو کرنے سے عاجز ہو جائے گا اور اس وقت فعل شرعی کی نہی عاجز کیلئے نہی ہو جائے گی اور عاجز کو منع کرنا انتہائی برا اور قبیح ہے اور شارع کی طرف سے عاجز کیلئے نہی کرنا محال ہے، کیونکہ عاجز کیلئے نہی ایک فعلِ عبث ہے اور شارع کی طرف سے فعلِ عبث محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ افعال شرعیہ کا نہی کے بعد مشروع نہ رہنا محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے تو ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد اسی طرح مشروع رہیں گے جس طرح وہ نہی سے پہلے مشروع تھے لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع رہتے ہیں اور اپنے کسی وصف کے اعتبار سے ممنوع اور غیر مشروع رہتے ہیں اور یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں۔

قولہ: وَبِهٖ فَارَقَ الْاَفْعَالُ الْحِسِّيَّةُ الخ

مذکورہ بیان سے افعال حسّیہ کا افعال شرعیہ سے جدا ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بیان سے افعال حسیہ کی نہی افعال شرعیہ کی نہی سے جدا ہو گئی کیونکہ افعال حسیہ نہی کے بعد بالکل مشروع باقی نہیں رہتے اور مشروع باقی نہ رہنے کی صورت میں بھی ان کی نہی عاجز کی نہی تک نہیں پہنچاتی ہے، کیونکہ ان کا وجود باقی رہتا ہے اور بندہ نہی کے بعد بھی ان افعال کے کرنے پر قادر رہتا ہے جیسے زنا، ظلم اور جھوٹ وغیرہ افعال حسیہ ہیں جو نہی کے بعد بالکل مشروع باقی نہیں ہیں، لہٰذا افعال حسیہ سے نہی کے بعد ان افعال کا مشروع باقی نہ رہنا عاجز کی نہی تک نہیں پہنچاتا اور افعال حسیہ سے نہی کے بعد ان کا عین اور ان کی ذات اگرچہ قبیح ہو جاتی ہے لیکن قبیح لعینہ کے اس وصف کے ساتھ بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا لیکن افعال شرعیہ نہی کے بعد انکی مشروعیت باقی نہیں رہتی۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْاِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيْعِ صُوَرِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلْكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّهٗ بَيْعٌ وَّيَجِبُ نَقْضُهٗ بِاِعْتِبَارِ كَوْنِهٖ حَرَامًا لِغَيْرِهٖ وَهٰذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَ مَنْكُوْحَةِ الْاَبِ وَ مُعْتَدَّةِ الْغَيْرِ وَ مَنْكُوْحَتِهٖ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَ النِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِاَنَّ مُوْجَبَ النِّكَاحِ حِلُّ التَّصَرُّفِ وَ مُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيُحْمَلُ النَّهْيُ عَلَى النَّفْيِ فَاَمَّا مُوْجَبُ الْبَيْعِ ثُبُوْتُ الْمِلْكِ وَ

مُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ وَقَدْ اَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِاَنْ يَّثْبُتَ الْمِلْكُ وَ يَحْرُمَ التَّصَرُّفُ اَلَيْسَ اَنَّهٗ لَوْ تَخَمَّرَ الْعَصِيْرُ فِیْ مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقٰى مِلْكُهٗ فِيْهَا وَ يَحْرُمَ التَّصَرُّفُ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا نَذَرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَاَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصِحُّ نَذْرُهٗ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِصَوْمٍ مَّشْرُوْعٍ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلٰوةِ فِی الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ يَصِحُّ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِعِبَادَةٍ مَّشْرُوْعَةٍ لِمَا ذَكَرْنَا اَنَّ النَّهْیَ يُوْجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مَشْرُوْعًا وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِی النَّفْلِ فِیْ هٰذِهِ الْاَوْقَاتِ لَزِمَهٗ بِالشُّرُوْعِ وَاِرْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِّلُزُوْمِ الْاِتْمَامِ فَاِنَّهٗ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى حَلَّتِ الصَّلٰوةُ بِاِرْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوْبِهَا وَ دُلُوْكِهَا اَمْكَنَهُ الْاِتْمَامُ بِدُوْنِ الْكَرَاهَةِ وَ بِهٖ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيْدِ فَاِنَّهٗ لَوْ شَرَعَ فِيْهِ لَا يَلْزَمُهٗ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ وَ مُحَمَّدٍ لِاَنَّ الْاِتْمَامَ لَا يَنْفَكُّ عَنْ اِرْتِكَابِ الْحَرَامِ

ترجمہ: اور متفرع ہوتا ہے افعال شرعیہ کے نہی کے اسی اصول سے بیع فاسد، اور اجارہ فاسدہ اور یوم نحر میں روزے کی نذر کا حکم اور افعال شرعیہ کی ان تمام صورتوں کا حکم جن پر نہی وارد ہوئی ہے، پس ہم نے کہا کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے قبضے کے وقت اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے اور اس کا توڑنا واجب ہے اس اعتبار سے کہ وہ حرام لغیرہ ہے، اور یہ مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح اور باپ کی منکوحہ کے ساتھ نکاح اور غیر کی معتدہ اور غیر کی منکوحہ کے ساتھ نکاح اور محرم عورتوں سے نکاح اور بغیر گواہوں کے نکاح کے برخلاف ہے، اس لئے کہ نکاح کا حکم تصرف کا حلال ہونا ہے اور نہی کا حکم تصرف کا حرام ہونا ہے پس حلال اور حرام کو جمع کرنا محال ہے پس نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا، پس بہر حال بیع کا حکم ملک کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا حکم تصرف کا حرام ہونا ہے اور ان دونوں یعنی ثبوت ملک اور حرمت تصرف کو جمع کرنا ممکن ہے اس طرح کہ ملک ثابت ہو جائے اور تصرف کرنا حرام ہو جائے، کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر انگور کا شیرہ مسلمان کی ملکیت میں شراب بن جائے تو مسلمان کی ملکیت اسی شراب میں باقی رہتی ہے اور تصرف کرنا حرام ہوتا ہے،

اور اسی اصول یعنی افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے اصول کی بنا پر ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ جب کسی نے یوم نحر اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی اس لئے کہ یہ صوم مشروع کی نذر ہے، اور اسی طرح اگر کسی نے اوقات مکروہہ میں نماز کی نذر مانی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوگی اس لئے کہ یہ عبادت مشروع کی نذر ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نہی تصرف یعنی فعل شرعی کے مشروع ہونے کو باقی رکھتی ہے،

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کوئی شخص ان اوقات مکروہہ میں نفلوں میں شروع ہو گیا تو وہ نفل اس پر شروع کرنے کے ساتھ لازم ہو جائیں گے اور حرام کا ارتکاب کرنا لازم نہیں آئے گا ان نفلوں کے پورا کرنے کے لازم ہونے سے، اس لئے کہ اگر وہ کچھ دیر صبر کر لے یہاں تک کہ نماز پڑھنا حلال ہو جائے سورج کے بلند ہونے اور غروب ہونے اور ڈھل جانے کی وجہ سے تو اس کیلئے بغیر کراہت کے ان نفلوں کو پورا کرنا ممکن ہو جائے گا، اور اس بیان کے ساتھ نفل کا حکم یوم عید کے روزے سے جدا ہو گیا، اس لئے کہ اگر کوئی عید کے دن روزہ شروع کر لے تو طرفینؒ کے

نزدیک اس پر پورا کرنا لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ عید کے دن روزے کو پورا کرنا جدا نہیں ہوتا حرام کے ارتکاب کرنے سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے افعال شرعیہ کی نہی کے اصول پر چند مسائل متفرع کئے ہیں اور اعتراضات مقدرہ کے جوابات دئے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ الخ

افعال شرعیہ کی نہی کے اصول پر متفرع ہونیوالے چند مسائل

افعال شرعیہ کی نہی کا اصول یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر اگر نہی وارد ہو، تو نہی کے وارد ہونے کے بعد ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے اور منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے حسن اور مشروع باقی رہتا ہے اور غیر یعنی وصف کے اعتبار سے قبیح اور حرام ہو جاتا ہے اور اس کا جواز ختم ہو جاتا ہے، لہٰذا اس اصول پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں چنانچہ اگر کسی نے بیع فاسد کی مثلاً اس شرط کے ساتھ اپنا غلام بیچا کہ وہ ایک مہینہ تک اس کی خدمت کرے گا،

اسی طرح اگر کسی نے اجارۂ فاسدہ کیا یعنی وہ اجارہ جو شرط زائد کی وجہ سے فاسد ہو مثلاً ایک آدمی نے اپنا مکان اس شرط کے ساتھ کرایہ پر دیا کہ وہ اس گھر میں ایک مہینہ تک رہے گا، لہٰذا اگر کسی نے بیع فاسد کی تو اس کا گناہ ہوگا اور توڑنا ضروری ہے اس لئے کہ اس کا جواز ختم ہو گیا ہے لیکن اگر مشتری نے بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کر لیا تو مشتری اس کا مالک بن جائے گا کیونکہ شرط فاسد کے بعد بھی اصل مشروع معدوم نہیں ہوا کیونکہ بیع نام ہے ایجاب وقبول کا، اور اس میں بیع کا رکن ایجاب وقبول پایا گیا ہے اور عقد مشروع سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن شرط فاسد کی وجہ سے بیع چونکہ شرعاً حرام ہے اس لئے اس بیع کا توڑنا واجب ہے،

اسی طرح اجارۂ فاسدہ میں شرط فاسد کی وجہ سے اس میں قبح آ گیا ہے اس عقد کو فسخ کرنا ضروری ہے اور اگر مستاجر نے منافع حاصل کر لئے اور اس شئی پر قبضہ کر لیا تو وہ منافع کا مالک بن جائے گا اس لئے کہ اجارہ عقد مشروع ہے،

اسی طرح اگر کسی نے یوم نحر کے روزے کی نذر مانی اور روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے تو اسکی نذر صحیح ہو جائے گی تو ایام نحر کے علاوہ دوسرے دنوں میں ان روزوں کی قضا ضروری ہوگی، اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور حرام ہے کیونکہ یوم نحر میں روزہ رکھنے سے اللہ تعالیٰ کی مہمانی سے اعراض لازم آتا ہے تو اس روزے کو توڑنا ضروری ہوگا،

اسی طرح دوسرے افعال شرعیہ سے جب نہی وارد ہو جائے تو ان کا حکم بھی اسی اصول سے نکالا جائے گا مثلاً جمعہ کی اذان کے بعد بیع سے نہی وارد ہوئی ہے، اس اعتبار سے کہ بیع عقد مشروع ہے تو بیع منعقد ہو جائے گی لیکن اس اعتبار سے کہ اذان جمعہ کے بعد بیع سعی الی الجمعہ میں خلل انداز ہوتی ہے اس لئے یہ بیع مکروہ ہو جائے گی۔

قولہ: وَهٰذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ الخ

اعتراض مقدر: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے اصول بیان کیا ہے کہ اگر افعال شرعیہ پر نہی وارد ہو تو نہی کے بعد وہ افعال شرعیہ مشروع باقی رہتے ہیں لیکن وصف کے اعتبار سے وہ غیر مشروع ہوتے ہیں اور ان کا جواز ختم ہو جاتا ہے، ہم آپ کو چند ایسے افعال شرعیہ بتاتے ہیں کہ نہی کے بعد ان کی مشروعیت بالکل ختم ہوگئی ہے لہٰذا آپ کا بیان کردہ اصول تمام افعال شرعیہ کو جامع نہیں ہے، جیسے مشرکہ عورت سے نکاح کرنا اور باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنا اور معتدۃ الغیر سے نکاح کرنا اور منکوحۃ الغیر سے نکاح کرنا اور محرم عورتوں سے نکاح کرنا اور بغیر شہود کے نکاح کرنا، مذکورہ صورتوں میں نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے اور نکاح فعل شرعی ہے لہٰذا نہی وارد ہونے کے بعد نکاح مشروع رہنا چاہئے تھا حالانکہ تمہارے نزدیک مذکورہ صورتوں کے تمام نکاح ممنوع اور قبیح لعینہ ہیں ان میں سے ایک بھی مشروع نہیں ہے حالانکہ آپ نے اصول بیان کیا ہے افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال شرعیہ بالکلیہ غیر مشروع نہیں ہوتے بلکہ ذات کے اعتبار سے ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔

جواب: مصنفؒ "لِاَنَّ مُوْجَبَ النِّكَاحِ" الخ سے جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے جو اصول بیان کیا ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے اس اصول کے ہم اس وقت قائل ہیں کہ جب افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان کی مشروعیت کا باقی رہنا ممکن بھی ہو اور مشروعیت کو باقی رکھتے ہوئے نہی کے مقتضیٰ پر عمل کرنا ممکن ہو سکتا ہو، اور اگر افعال شرعیہ کی مشروعیت کو باقی رکھتے ہوئے نہی کے مقتضیٰ پر عمل نہ ہو سکتا ہو بلکہ افعال شرعیہ کی مشروعیت کو باقی رکھنے اور نہی کے مقتضیٰ پر عمل کرنے میں تعارض ہو تو مشروعیت کو ختم کر دیا جائے گا اور نہی کے مقتضیٰ پر عمل کیا جائے گا، اور یہاں مذکورہ صورتوں میں ایسا ہی ہے کہ افعال شرعیہ کی مشروعیت کو باقی رکھتے ہوئے نہی کے مقتضیٰ پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ نکاح کا موجب محل میں تصرف کا حلال ہونا ہے یعنی نکاح کی بقائے مشروعیت کا حکم نکاح کا حلال ہونا ہے اور نہی کا موجب یہ ہے کہ محل میں تصرف حرام ہو یعنی نہی کا حکم اس نکاح کا حرام ہونا ہے پس حلال اور حرام کو جمع کرنا محال ہے،

چنانچہ مذکورہ صورتوں میں نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا جائے گا اور نفی اس فعل منفی کی مشروعیت کی بقاء کا تقاضا نہیں کرتی اور جب مذکورہ صورتوں میں نہی کو نفی پر محمول کیا ہے تو ہمارے اصول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ آپ کا اعتراض نہی پر ہے نفی پر نہیں۔

باقی رہا یہ سوال کہ آپ نے بیع فاسد میں نہی کو نفی پر محمول کیوں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیع فاسد سے جو نہی وارد ہوئی ہے اس نہی کے بعد بیع فاسد کی مشروعیت کا باقی رہنا ممکن ہے کیونکہ ثبوت ملک جو بیع کا تقاضا ہے اور مبیع میں تصرف کا حرام ہونا جو نہی کا تقاضا ہے دونوں جمع ہو سکتے ہیں، یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ بیع فاسد کی وجہ سے اس میں تصرف کرنا تو حرام ہو لیکن مبیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے، اور یہ دونوں اکٹھے ہو سکتے ہیں کہ انسان ایک چیز کا مالک تو ہو لیکن تصرف کرنا حرام ہو جیسے انگور کا شیرہ کسی مسلمان کی ملکیت میں ہو اور کافی عرصہ پڑا رہنے کے بعد وہ شراب بن جائے تو اس شراب میں مسلمان کی ملکیت باقی رہے گی لیکن اس میں تصرف کرنا حرام ہوگا نہ اس کو بیچ سکتا ہے اور نہ ہبہ کر سکتا ہے

اور نہ خود استعمال کر سکتا ہے،

جس طرح یہاں ثبوت ملک اور ثبوت حرمت تصرف میں کوئی تضاد نہیں دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے، اسی طرح بیع فاسد میں بھی ثبوت ملک اور ثبوت حرمتِ تصرف میں کوئی منافات نہیں ہیں دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا نَذَرَ الخ

افعال شرعیہ کی نہی کے اصول پر متفرع ہونیوالے چند مسائل

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ انکا کرنے والا قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے اور وہ افعال اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہوتے ہیں اسی اصول پر ہمارے مشائخ حنفیہ نے چند مسائل متفرع کیے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یوم نحر اور ایام تشریق میں روزے کی نذر مان لی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوگی، وجہ اس کی یہ ہے کہ یوم نحر اور ایام تشریق میں روزے رکھنا اگر چہ اعراض عن ضیافت اللہ کی وجہ سے غیر مشروع ہے لیکن ان ایام میں روزہ رکھنا اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے تو اس شخص نے مشروع روزے کی نذر مانی ہے اور مشروع چیز کی نذر ماننا صحیح ہوتا ہے لہٰذا دوسرے ایام میں ان کی قضا کرنا ضروری ہوگی،

اسی طرح اگر کسی شخص نے اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو اس کی نذر منعقد ہو جائے گی کیونکہ اس شخص نے عبادت مشروعہ کی نذر مانی ہے، اسکی دلیل وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ افعال شرعیہ جس پر نہی وارد ہو وہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع باقی رہتے ہیں،

اور افعال شرعیہ سے نہی آنے کے بعد وہ افعال شرعیہ مشروع باقی رہتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نفل نماز شروع کر دی تو وہ نفل نماز اس پر لازم ہو جائے گی لیکن ان اوقات میں نماز سے نہی لغیرہ ہے اس لئے اس نفل نماز کو توڑ دے اور بعد میں انکی قضا کر لے، ان اوقات مکروہہ میں اگر چہ نماز غیر مشروع ہے لیکن اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اس لئے ان اوقات میں اگر نماز شروع کر لی تو نفل نماز شروع کرنا درست ہوگا لیکن نہی کی وجہ سے اس کو توڑنا ضروری ہوگا اور بعد میں قضا کرنا بھی ضروری ہوگا۔

قولہ: وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ الخ

اعتراض مقدر: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اوقات مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے سے ذمے میں واجب نہیں ہونی چاہئے کیونکہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا حرام ہے اور فعل حرام کے ارتکاب کرنے سے اس کا اتمام لازم نہیں ہوتا لہٰذا اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم کرنا فعل حرام کے ارتکاب کو مستلزم ہے۔

جواب: تو مصنفؒ "وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ" سے جواب دیا ہے کہ نفل نماز کے اتمام کو لازم قرار دینے سے فعل حرام کا

ارتکاب لازم نہیں آتا اس لئے کہ اوقات مکروہہ میں نفل شروع کرنے کے بعد اگر یہ شخص اتنی دیر ٹھہر جائے یہاں تک کہ سورج طلوع ہوجائے یا غروب ہوجائے یا زوال کا وقت ختم ہوجائے اور نماز کا جائز وقت شروع ہوجائے اور مکروہ وقت ختم ہوجائے تو اس کیلئے بغیر کراہت کے نماز پڑھنا صحیح ہوجائے گا، اور جب بغیر کراہت کے نماز کو مکمل کرنا ممکن ہے تو حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا بھی درست ہوگا۔

قولہ: وَ بِهٖ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيْدِ الخ

نفل نماز اور یوم عید کے روزے کے حکم میں اختلاف

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اس مذکورہ بیان سے اوقات مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کا حکم یوم عید کے روزے سے جدا ہوگیا کیونکہ اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نفل شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم ہوتا ہے لیکن اگر کسی نے عید کے دن نفلی روزہ شروع کیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس روزہ کا پورا کرنا لازم نہیں ہوگا لہٰذا اگر درمیان میں روزہ فاسد کردیا تو اسکی قضا لازم نہیں ہوگی لیکن حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اتمام لازم ہے اور فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا لازم ہوگی، حضرت امام ابو یوسفؒ نے روزے کو نماز پر قیاس کیا ہے جس طرح اوقات مکروہہ میں نفل نماز شروع کرلینے سے لازم ہوجاتی ہے اسی طرح ایام تشریق اور یوم نحر میں روزہ شروع کرنے سے لازم ہوجاتا ہے،

مصنفؒ نے "لِاَنَّ الْاِتْمَامَ لَايَنْفَكُّ عَنْ اِرْتِكَابِ الْحَرَامِ" سے طرفین کی دلیل ذکر کی ہے کہ اوقات ثلاثہ مکروہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد بغیر کراہت کے اس کا اتمام ممکن ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا ہے، لیکن یوم عید وغیرہ میں روزہ شروع کرنے سے اس لئے لازم نہیں ہوگا کیونکہ روزہ کا پورا کرنا حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہوسکتا اس لئے کہ روزہ نام ہے نیت کے ساتھ صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا، اور یہ پورا وقت روزے کیلئے معیار ہے اور اس پورے وقت میں روزہ رکھنا حرام ہے اللہ تعالیٰ کی مہمانی سے اعراض کی وجہ سے، اگر روزے کو شروع کرنے والا اس دن روزہ پورا کرتا ہے تو وہ حرام کے ارتکاب سے بچ نہیں سکتا، اور حرام کے ارتکاب سے روزہ لازم نہیں ہوتا لہٰذا عید کے دن نفلی روزہ شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم نہ ہوگا اور توڑنے کی وجہ سے قضا بھی لازم نہ ہوگی۔

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْئُ الْحَائِضِ فَاِنَّ النَّهْىَ عَنْ قِرْبَانِهَا بِاعْتِبَارِ الْاَذٰى لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِى الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ" وَلِهٰذَا يَتَرَتَّبُ الْاَحْكَامُ عَلٰى هٰذَا الْوَطْئِ فَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَ تَحِلُّ الْمَرْاَةُ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَ يَثْبُتُ بِهٖ حُكْمُ الْمَهْرِ وَ الْعِدَّةِ وَ النَّفَقَةِ وَلَوْ اِمْتَنَعَتْ عَنِ التَّمْكِيْنِ لِاَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ النَّفَقَةَ وَ حُرْمَةُ الْفِعْلِ لَاتُنَافِىْ تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ كَطَلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوْءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْاِصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالذَّبْحِ بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالصَّلٰوةِ فِى الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْبَيْعِ فِىْ وَقْتِ النِّدَاءِ فَاِنَّهٗ يَتَرَتَّبُ الْحُكْمُ عَلٰى هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اِشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا فِىْ قَوْلِهٖ

تَعَالٰی "وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا" اِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ اَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفُسَّاقِ لِاَنَّ النَّهْيَ عَنْ قُبُوْلِ الشَّهَادَةِ بِدُوْنِ الشَّهَادَةِ مَحَالٌ وَاِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادٍ فِي الْاَدَاءِ لَا لِعَدْمِ الشَّهَادَةِ اَصْلًا وَعَلٰى هٰذَا لَايَجِبُ عَلَيْهِمُ اللِّعَانُ لِاَنَّ ذَالِكَ اَدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا اَدَاءَ مَعَ الْفِسْقِ

ترجمہ: اوراسی نوع سے ہے حائضہ کے ساتھ وطی کرنا اس لئے کہ حائضہ کے پاس جانے سے نہی اذٰی کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ" الخ کہ لوگ آپ سے حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں آپ فرمادیں کہ وہ گندگی ہے پس تم حالت حیض میں عورتوں سے جدا رہو اور ان کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں،

اوراسی وجہ سے ہم نے کہا کہ حائضہ کے احکام اس وطی پر مرتب ہوں گے پس اسی حالت حیض میں وطی کرنے کی وجہ سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت خاوند اوّل کیلئے حلال ہو جائے گی اور اسی وطی کی وجہ سے مہر، عدت اور نفقہ کا حکم ثابت ہو جائے گا، اور اگر وہ مہر کی وجہ سے خاوند کو اپنے آپ پر قدرت دینے سے رک گئی تو صاحبینؒ کے نزدیک وہ عورت نافرمان ہوگی پس وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی، اور کسی فعل کا حرام ہونا اس فعل پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے حائضہ عورت کو طلاق دینا اور مغصوبہ پانی سے وضو کرنا اور مغصوبہ کمان سے شکار کرنا اور مغصوبہ چھری سے ذبح کرنا اور مغصوبہ زمین پر نماز پڑھنا اور اذانِ جمعہ کے وقت خرید وفروخت کرنا پس ان سب تصرفات پر حکم مرتب ہوگا باوجودیکہ یہ سب تصرفات حرمت پر مشتمل ہیں،

اوراسی اصل کے اعتبار سے ہم نے اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ" الخ کہ تم ان کی گواہی کو کبھی بھی قبول نہ کرو، کے بارے میں کہا ہے کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے پس نکاح منعقد ہو جائے گا فاسق لوگوں کی شہادت سے، اس لئے کہ قبول شہادت سے نہی، شہادت کی اہلیت کے بغیر محال ہے اور ان کی شہادت کو قبول نہیں کیا جاتا ادائیگی شہادت میں فساد کی وجہ سے نہ کہ اس لئے کہ وہ بالکل شہادت کے اہل نہیں ہیں اور اسی بنا پر فاسق لوگوں پر لعان واجب نہیں ہوتا اس لئے کہ لعان شہادت کو ادا کرنے کا نام ہے اور فسق کے ساتھ شہادت ادا نہیں ہوتی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے دو اعتراضات مقدرہ کے جوابات دئے ہیں اور افعال شرعیہ کی نہی کے متعلق چند چیزیں اور بیان فرمائی ہیں، اور افعال شرعیہ کی نہی کے اصول پر ایک حکم مرتب فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْيُ الْحَائِضِ الخ

اعتراض مقدر: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے اصول بیان کیا تھا کہ افعال حسیہ نہی کے بعد بالکل مشروع نہیں رہتے اور افعال حسیہ سے نہی منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ اپنی اصل اور وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہوں، ہم آپ کو ایک فعل حسی دکھاتے ہیں کہ جو نہی کے بعد مشروع ہے جیسے وطی کرنا ایک فعل حسی ہے اور حالت حیض میں وطی

کرنے سے نہی وارد ہوئی ہے اور یہ قبیح لغیرہ ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور حالت حیض میں وطی کرنا فعل حسی ہے اور اس پر نہی وارد ہے لیکن نہی کے باوجود وطی پر کئی احکام مرتب ہوتے ہیں لہٰذا فعل حسی نہی کے بعد مشروع ہے تو آپ کا یہ اصول صحیح نہ ہوا کہ افعال حسیہ نہی کے بعد بالکل مشروع نہیں رہتے۔

جواب: مصنفؒ "وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْئُ الْحَائِضِ" سے اسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ کی قسم ہے یعنی حالت حیض میں وطی کرنا اگرچہ فعل حسی ہے لیکن اس میں نہی اذی کی وجہ سے آئی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا "قُلْ هُوَ اَذًى" اس لئے یہ نہی لعینہ نہیں بلکہ لغیرہ ہے اور جب یہ نہی لغیرہ ہے اور حرام لغیرہ پر نہی وارد ہونے کے بعد مشروع رہتا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے لہٰذا نہی وارد ہونے کے بعد بھی حالت حیض کی وطی مشروع رہی چنانچہ اس نہی پر احکام مرتب ہوں گے۔

قوله: وَلِهٰذَا قُلْنَا يَتَرَتَّبُ الْاَحْكَامُ الخ

حائضہ کے ساتھ وطی کرنے پر مرتب ہونیوالے احکام

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں حائضہ کے ساتھ وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے قبیح لذاتہ اور لعینہ نہیں ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ حائضہ کے ساتھ وطی کرنے پر کئی احکام مرتب ہوتے ہیں۔

حکم اول: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے پہلی مرتبہ اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی کرلی یہ وطی کرنا حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس شخص کا محصن ہونا یعنی شادی شدہ ہونا ثابت ہو جاتا ہے اس کے بعد اگر بالفرض اس نے کسی عورت سے زنا کیا تو اس کو رجم کیا جائے گا۔

حکم ثانی: یہ کہ اگر کوئی عورت طلاق ثلاثہ کے بعد مغلظہ ہوئی تھی اور عدت گزار کر دوسرے خاوند کے ساتھ نکاح کرلیا اور دوسرے خاوند نے حالت حیض میں اس سے وطی کرلی اور پھر اس کو طلاق دیدی تو یہ عورت پہلے خاوند کیلئے حلال ہو جائے گی، اسی طرح حالت حیض میں وطی کی وجہ سے دوسرے خاوند کو مہر پورا ادا کرنا واجب ہوگا اور اگر حالت حیض میں وطی کے بعد خاوند نے طلاق دیدی تو اس عورت پر عدت واجب ہوگی جس طرح مدخول بہا عورت پر عدت واجب ہوتی ہے اور عورت کیلئے نفقہ بھی خاوند پر واجب ہوگا کیونکہ عورت کی طرف سے تسلیم بضعہ پایا گیا ہے، جس طرح مدخول بہا کیلئے نفقہ واجب ہوتا ہے۔

حکم ثالث: اگر خاوند نے بیوی کے ساتھ حالت حیض میں وطی کی اور پھر وہ حالت حیض کے گزرنے کے بعد خاوند کو دوبارہ وطی پر قدرت دینے سے اس لئے رک گئی کہ خاوند نے مہر ادا نہیں کیا تو صاحبینؒ کے نزدیک وہ عورت ناشزہ یعنی نافرمان ہوگی اور نشوز سے چونکہ نفقہ ساقط ہو جاتا ہے اس لئے یہ عورت نفقہ کی مستحق نہ ہوگی، لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عورت نفقہ کی مستحق ہوگی کیونکہ عورت کو حق ہے کہ مہر ادا نہ کرنے کی وجہ سے

خاوند کو دوبارہ وطی سے رو کے اور وہ عورت ناشزہ نہیں ہوگی۔

قولہ: وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِيْ تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ الخ

اعتراض مقدر: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے اور فعل حرام حکم شرعی کا سبب نہیں بنتا کیونکہ احکام کا مشروع ہونا ایک نعمت ہے اور فعل حرام اور معصیت کسی نعمت اور کرامت کے حصول کا سبب نہیں بن سکتا۔

جواب: مصنفؒ نے "وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ" سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ کسی فعل کا حرام ہونا اس فعل پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ فعل حرام ہونے کے باوجود شرعاً اس پر کئی احکام مرتب ہو جاتے ہیں جیسے حالت حیض میں بیوی کو طلاق دینا حرام اور معصیت ہے لیکن اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں، اگر حالت حیض میں طلاق دیدی تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور غصب کردہ پانی سے وضو کرنا حرام ہے لیکن اس وضو سے نماز ادا ہو جاتی ہے، اور غصب کردہ کمان سے شکار کرنا حرام ہے لیکن اس کمان سے شکار کیا ہوا جانور حلال ہے اور اس شکار کو کھانا حلال ہے، اور غصب کردہ چھری سے ذبح کرنا حرام ہے لیکن اس پر حکم شرعی مرتب ہوتا ہے کہ اس چھری سے ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے،

اسی طرح ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا حرام ہے لیکن نماز ادا ہو جاتی ہے، اسی طرح اذان جمعہ کے بعد خرید وفروخت کرنا حرام ہے لیکن اس پر بیع کے احکام مرتب ہوتے ہیں کہ اس بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور اس میں مشتری کو تصرف کا حق حاصل ہو جاتا ہے، اور جیسے ان مذکورہ مثالوں میں فعل حرام احکام شرعیہ کا سبب بن سکتا ہے باوجود اس کے کہ یہ سارے تصرفات حرمت پر مشتمل ہیں اسی طرح حالت حیض میں وطی کرنا اگرچہ حرام فعل ہے لیکن اس پر احکام مرتب ہو سکتے ہیں۔

قولہ: وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى الخ

افعال شرعیہ کی نہی کے اصول پر مرتب ہونیوالا ایک حکم

یہاں سے مصنفؒ نے افعال شرعیہ کی نہی کے اصول پر ایک حکم مرتب فرمایا ہے وہ اصول یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان کا کرنے والا قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے لیکن وہ افعال شرعیہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع رہتے ہیں، اس اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا" میں کہ فساق وفجار اور محدودین فی القذف شہادت کے اہل ہیں اور شہادت کی صلاحیت رکھتے ہیں چنانچہ اگر کسی مرد نے اگر کسی عورت سے دو فاسق مردوں کی موجودگی میں نکاح کیا اور وہ دو فاسق نکاح میں گواہ بن گئے تو نکاح منعقد ہو جائے گا دلیل اس کی یہ ہے کہ اس مذکورہ آیت میں قبول شہادت پر نہی وارد ہوئی ہے اور قبول شہادت سے نہی اور منع کرنا بغیر شہادت کے محال ہے اس لئے کہ اگر یہ شہادت کے اہل ہی نہ ہوتے تو ان کی شہادت سے نہی نہ ہوتی کیونکہ اہلیت کے بغیر قبول شہادت سے نہی،

عاجز کی نہی ہوتی ہے جیسے اندھے سے کہنا کہ تو مت دیکھ، یہ فضول اور بے کار ہے اسی طرح عاجز کی نہیں شریعت کی طرف سے محال ہے لہٰذا جب فاسق شہادت کے اہل ہیں تو اگر کسی نکاح میں گواہ بن گئے تو وہ نکاح صحیح ہو جائے گا، لیکن اگر زوجین میں نکاح کے مسئلہ پر جھگڑا ہو گیا تو عدالت میں یہ فاسق شہادت نہیں دے سکتے کیونکہ یہ ادائے شہادت کے اہل نہیں ہیں اور جو فساق اور فجار کی شہادت کی ادائیگی میں فساد ہے اس وجہ سے کہ ان کے فاسق ہونے کی وجہ سے ان کی شہادت کے جھوٹا ہونے کا احتمال ہے، اور ان کی شہادت قبول نہ ہونے کی وجہ ان کے شہادت کا اہل نہ ہونا نہیں ہے بلکہ تحمل شہادت کے تو اہل ہیں لیکن ادائے شہادت کے اہل نہیں ہیں،

اور اسی بنا پر جن لوگوں پر حد قذف لگی ہو اور وہ اپنی پاک باز بیوی پر زنا کی تہمت لگا دیں تو ان پر لعان واجب نہیں کیونکہ لعان چند موکد شہادتوں کا نام ہے اور حد قذف لگنے کی وجہ سے جن لوگوں کا فاسق ہونا ثابت ہو گیا فسق کی وجہ سے ان کی شہادت ادا نہیں ہو سکتی۔

تَمَّ بَحثُ النَّهيِ بِحَمدِ اللّٰهِ تَعَالٰى

يَا رَبِّ لَكَ الْحَمْدُ كَمَا يَنْبَغِي لِجَلَالِ وَجْهِكَ وَ عَظِيمِ سُلْطَانِكَ

فَصْلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ اِعْلَمْ اَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ طُرُقًا مِّنْهَا اَنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ حَقِيْقَةً لِمَعْنًى وَّمَجَازًا لِاٰخَرَ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى مِثَالُهٗ مَاقَالَ عُلَمَآئُنَا اَلْبِنْتُ الْمَخْلُوْقَةُ مِنْ مَّآءِ الزِّنَا يَحْرُمُ عَلَى الزَّانِىْ نِكَاحُهَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ يَحِلُّ وَالصَّحِيْحُ مَا قُلْنَا لِاَنَّهَا بِنْتُهٗ حَقِيْقَةً فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ" وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حِلِّ الْوَطْئِ وَ وُجُوْبِ الْمَهْرِ وَ لُزُوْمِ النَّفَقَةِ وَ جَرَيَانِ التَّوَارُثِ وَ وِلَايَةِ الْمَنْعِ عَنِ الْخُرُوْجِ وَالْبُرُوْزِ وَمِنْهَا اَنَّ اَحَدَ الْمَحْمَلَيْنِ اِذَا وَجَبَ تَخْصِيْصًا فِى النَّصِّ دُوْنَ الْاٰخَرِ فَالْحَمْلُ عَلٰى مَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيْصَ اَوْلٰى مِثَالُهٗ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "اَوْلَامَسْتُمُ النِّسَآءَ" فَالْمُلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوِقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِىْ جَمِيْعِ صُوَرِ وُجُوْدِهٖ وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوْصًا بِهٖ فِىْ كَثِيْرٍ مِّنَ الصُّوَرِ فَاِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلَةِ الصَّغِيْرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوْءِ اَصَحَّ قَوْلَیِ الشَّافِعِیِّ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ اِبَاحَةِ الصَّلٰوةِ وَ مَسِّ الْمُصْحَفِ وَ دُخُوْلِ الْمَسْجِدِ وَ صِحَّةِ الْاِمَامَةِ وَ لُزُوْمِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَآءِ وَ تَذَكُّرِ الْمَسِّ فِىْ اِثْنَآءِ الصَّلٰوةِ

ترجمہ: یہ فصل نصوص کی مراد کے طریقہ کو پہچاننے کے بارے میں ہے جان لو کہ نصوص کی مراد پہچاننے کے کئی طریقے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیشک لفظ ایک معنی میں حقیقت ہو اور دوسرے معنی میں مجاز ہو پس حقیقت اولیٰ ہے اس کی مثال وہ ہے جو ہمارے علماء نے فرمایا کہ جو لڑکی زنا کے پانی سے پیدا ہوئی ہو تو زانی پر اس سے نکاح کرنا حرام ہوگا، اور حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے ساتھ نکاح کرنا حلال ہوگا اور صحیح مسئلہ وہ ہے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ وہ لڑکی زانی کی حقیقتاً بیٹی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کے قول "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ" کے تحت داخل ہوگی اور اس سے دونوں مذاہب کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی وطی کا حلال ہونا، اور مہر کا واجب ہونا اور نفقہ کا لازم ہونا اور میراث کا جاری ہونا اور اس لڑکی کو گھر سے نکلنے اور باہر گھومنے پھرنے سے روکنے کا حق حاصل ہونا،

اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ دو معنوں میں سے ایک معنی جب نص میں تخصیص کو واجب کر دے نہ کہ دوسرا، تو اس پر محمول کرنا اولیٰ ہے جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے ارشاد "اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَآءَ" میں ہے پس ملامست کو اگر جماع پر محمول کیا جائے تو نص معمول بہ ہوگی وجود جماع کی تمام صورتوں میں، اور اگر ملامست کو مس بالید پر محمول کیا جائے تو نص بہت ساری صورتوں میں مخصوص ہوگی اس لئے کہ محرم عورتوں اور بہت زیادہ چھوٹی بچی کو چھونا ناقض وضو نہیں ہوگا حضرت امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے زیادہ صحیح قول کے مطابق، اور اسی اختلاف سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی نماز کا جائز ہونا اور قرآن کا چھونا اور مسجد میں داخل ہونا اور امامت کا صحیح ہونا اور تیمم کا لازم ہونا پانی نہ ہونے کے وقت اور نماز کے دوران مس سابق کا یاد آنا۔

تجزیہ عبارت: اس فصل میں صاحب اصول الشاشی نصوص یعنی قرآن وحدیث کی مراد پہچاننے کے طریقے ذکر فرمارہے ہیں، کہ قرآن وحدیث سے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اللہ ﷺ کی مراد پہچاننے کا کونسا طریقہ بہتر ہوگا اور کونسا طریقہ بہتر نہیں ہوگا، مذکورہ بالا عبارت میں دو طریقوں کا ذکر فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: فَصْلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ الخ

نصوص کی مراد پہچاننے کے طرق

یہاں سے مصنفؒ نصوص یعنی آیات واحادیث مبارکہ کی مراد پہچاننے کے طریقے بیان فرمائے ہیں کہ آیاتِ واحادیث سے اللہ تعالیٰ اور نبی کریم ﷺ کی مراد پہچاننے کا طریقہ کونسا بہتر ہوگا اور کونسا طریقہ بہتر نہ ہوگا تاکہ ان طریقوں کے پہچاننے سے فقیہ کیلئے شریعت کے احکام کو معلوم کرنا آسان ہوجائے اور ان طریقوں کو پہچاننے سے اجتہاد کا ملکہ فاضلہ پیدا ہوجائے۔

قولہ: مِنْهَا اَنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ حَقِيْقَةً لِمَعْنًى الخ

نصوص کی مراد پہچاننے کا پہلا طریقہ

اگر نص کے کسی لفظ کا ایک معنی حقیقی ہو اور دوسرا معنی مجازی ہو تو لفظ کو معنی حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہے بشرطیکہ اس لفظ کا کوئی مجاز متعارف نہ ہو اس کی مثال وہ ہے کہ جو زنا کے پانی سے لڑکی پیدا ہوئی ہو ہمارے علمائے احنافؒ کے نزدیک اس لڑکی سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہے،

اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زنا کے نطفہ سے پیدا ہونیوالی لڑکی کے ساتھ زانی کا نکاح حلال ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے درمیان وجہ اختلاف یہ ہے کہ زنا کے نطفہ سے پیدا ہونیوالی لڑکی حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ" کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ بناتکم سے مراد وہ بنت ہے کہ جس کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہو اور اس لڑکی کا نسب کسی کے بھی نزدیک زانی سے ثابت نہیں ہے لہٰذا جو لڑکی زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے وہ اس آیت کے تحت داخل نہیں ہے تو زانی کا اس لڑکی کے ساتھ نکاح کرنا بھی حرام نہ ہوگا،

لیکن ہمارے علماء احنافؒ کے نزدیک بنت کے دو معنی ہیں ایک معنی حقیقی اور دوسرا معنی مجازی ہے، کہ بنت کے حقیقی معنی تو وہ ہیں جو کسی آدمی کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو خواہ وہ ثابت النسب ہو یا ثابت النسب نہ ہو، اور مجازی معنی یہ ہے کہ اس لڑکی کا نسب اس آدمی سے ثابت ہو، اور ہم بیان کرچکے ہیں کہ لفظ کو حقیقی معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے لہٰذا آیت مذکورہ کے تحت ہر طرح کی لڑکی داخل ہوگی' یعنی جو بھی تمہارے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو اس کے ساتھ نکاح کرنا تم پر حرام کیا گیا ہے خواہ اس کا نسب تم سے ثابت ہو یا ثابت نہ ہو' اس لئے زنا سے پیدا ہونیوالی لڑکی "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

اُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ'' کے تحت داخل ہوگی۔

قولہ: وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ الخ

اختلاف مذکورہ سے دونوں مذاہب پر متفرع ہونیوالے احکام

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے اسی مذکورہ اختلاف کی وجہ سے دونوں مذاہب کے مطابق کئی احکام متفرع ہوتے ہیں چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زانی کے نطفے سے پیدا شدہ لڑکی کے ساتھ زانی کا نکاح کرنا حرام ہے، اگر زانی نے اس لڑکی کے ساتھ نکاح کرلیا تو چونکہ یہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوا اس لئے اس کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہوگا، اور نکاح کے بعد زانی پر اس لڑکی کیلئے مہر بھی واجب نہیں ہوگا اور زانی پر اس لڑکی کا نفقہ بھی واجب نہیں ہوگا، اور اگر ان دونوں میں سے جس کا انتقال ہوگیا تو دوسرا اس کا وارث بھی نہیں ہوگا کیونکہ میراث تو خاوند بیوی کے درمیان چلتی ہے اور یہ دونوں خاوند بیوی نہیں ہیں، اور جب زانی کا اس لڑکی سے نکاح ہی نہیں ہوا تو زانی کیلئے اس لڑکی کو گھر سے باہر نکلنے پر روکنے کا اختیار نہ ہوگا اور گھومنے پھرنے سے منع کرنے پر اختیار نہ ہوگا،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس لڑکی سے چونکہ نکاح کرنا حلال ہے لہٰذا اس لڑکی کے ساتھ زانی کا وطی کرنا بھی حلال ہوگا، اور اس لڑکی کیلئے زانی پر مہر بھی واجب ہوگا اور نفقہ بھی واجب ہوگا اور ان دونوں کے درمیان خاوند بیوی کی طرح میراث بھی جاری ہوگی اور لڑکی کو خاوند ہونے کی حیثیت سے گھر سے باہر نکلنے سے منع کرنے کا اختیار بھی ہوگا اور اس لڑکی کو ادھر ادھر گھومنے سے بھی روک سکتا ہے۔

قولہ: وَمِنْهَا اَنَّ اَحَدَ الْمُحْمَلَيْنِ اِذَا وَجَبَ الخ

نصوص کی مراد پہچاننے کا دوسرا طریقہ

نصوص کی مراد پہچاننے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی نص میں دو معنوں کا احتمال ہو اور ایک معنی مراد لینے میں نص کے اندر تخصیص کرنا پڑتی ہو اور دوسرا معنی مراد لینے میں نص کے اندر تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو تو نص کو ایسے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا جس کی وجہ سے نص میں تخصیص نہ کرنا پڑتی ہو، یعنی نص کے دو معنوں میں سے ایک معنی مراد لینے پر نص میں تخصیص پیدا ہو جاتی ہے اور نص اپنے عموم پر باقی نہیں رہتی اور بعض صورتوں میں نص پر عمل نہیں رہتا، اور اگر نص کا دوسرا معنی مراد لیں تو نص میں کوئی تخصیص پیدا نہیں ہوتی اور نص اپنے عموم پر باقی رہتی ہے اور ساری صورتوں میں اس نص پر عمل ہو جاتا ہے تو نص کو اس معنی پر محمول کرنا بہتر ہوگا جس کی وجہ سے نص میں کسی قسم کی تخصیص پیدا نہ ہوتی ہو اور نص کے اپنے عموم پر باقی رہنے کی وجہ سے ساری صورتوں پر عمل ہو جاتا ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ'' میں لفظ ملامست دو معانی کا احتمال رکھتا ہے پہلا معنی یہ کہ ملامست سے مراد جماع ہے اور دوسرا معنی یہ ہے کہ مس سے مراد مس بالید یعنی عورت کو ہاتھ سے چھونا مراد ہے، اب جب حضرت امام

ابوحنیفہؒ کے نزدیک مس سے مراد جماع ہے لہٰذا اگر کسی باوضومرد نے کسی عورت کو ہاتھ سے چھولیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، اور جب حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ملامست سے مراد مس بالید ہے تو اگر کسی مرد نے کسی عورت کو ہاتھ کے ساتھ چھولیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا،

ان دونوں حضرات کے نزدیک وجہ اختلاف یہی آیت ہے کہ "اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ" میں لمس سے کونسا معنی مراد ہے، تو نص کے اس لفظ میں دونوں معانی کا احتمال ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ملامست جو جماع اور مس بالید دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے اگر اس کو جماع کے معنی پر محمول کیا جائے تو آیت میں کوئی تخصیص نہیں کرنا پڑتی تو جماع کی تمام صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا کہ جماع جس عورت کے ساتھ بھی ہو چاہے چھوٹی ہو یا بڑی محرم ہو یا غیر محرم، کہ جماع کی ہر صورت طہارت صغریٰ اور طہارت کبریٰ دونوں کیلئے ناقض ہے پس اس صورت میں یہ نص جماع کے پائے جانے کی تمام صورتوں میں معمول بہ رہتی ہے اور کسی صورت کو ترک اور باطل نہیں کرنا پڑتا،

اور اگر ملامست سے لمس بالید مراد لیا جائے جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ہے تو پھر حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بھی لمس بالید کی بعض صورتوں میں نص کو خاص کرنا پڑے گا جیسے کوئی شخص اپنی محرم عورت کو یا چھوٹی بچی کو ہاتھ سے چھولے تو حضرت امام شافعیؒ کے اصح قول کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ لمس بالید مراد لینے سے نص تمام صورتوں میں معمول بہ نہیں رہتی اور یہ اصول بیان ہو چکا ہے کہ جس احتمال کی وجہ سے نص میں تخصیص نہ کرنا پڑتی ہو اس صورت میں نص کو اس معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے لہٰذا "اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ" میں ملامست کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔

قولہ: وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ الخ

احناف اور شوافع کے مذکورہ اختلاف پر متفرع ہونیوالے احکام

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کی بنا پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں جیسے کسی باوضو مرد نے کسی عورت کو ہاتھ سے چھولیا تو احناف کے نزدیک چونکہ لمس بالید سے وضو نہیں ٹوٹتا لہٰذا اس کیلئے اپنے سابقہ وضو سے نماز پڑھنا اور قرآن مجید کو ہاتھ لگانا اور مسجد میں داخل ہونا جائز ہے اور اس کا امام بننا جائز ہے،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اس لئے سابقہ وضو سے اس کا نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا اور قرآن مجید کو ہاتھ لگانا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ مس مرأۃ سے اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اور بے وضو آدمی کیلئے قرآن مجید کو ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے اور اس کا مسجد میں داخل ہونا خلاف اولیٰ ہوگا اور بلا کراہت مسجد میں داخل ہونا صحیح نہ ہوگا اور اسکی امامت بھی صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے،

اور اسی طرح اگر اس نے مس مرأۃ کیا اور پھر اسے پانی نہ ملا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر تیمم لازم نہ ہوگا کیونکہ اس کا وضو ٹوٹا ہی نہیں بلکہ باقی ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے لہٰذا اس کو تیمم کرنا لازم ہوگا، اسی طرح اگر کسی مرد نے عورت کو مس کیا اور مس مرأۃ اس کو یاد نہ رہا اور نماز شروع کردی پھر نماز کے دوران اس کو مس مرأۃ یاد آ گیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ نماز کو نہیں توڑے گا کیونکہ باوضو ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کسی عورت کو مس کرنے کے بعد دوران صلوٰۃ یاد آ گیا کہ میں نے وضو کے بعد عورت کو مس کیا ہے

تو وہ نماز توڑ دے گا اور وضو کر کے پھر نماز پڑھے گا۔

وَمِنْهَا اَنَّ النَّصَّ اِذَا قُرِئَ بِقِرَائَتَيْنِ اَوْ رُوِيَ بِرِوَايَتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ عَمَلًا بِالْوَجْهَيْنِ اَوْلٰى مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى " وَاَرْجُلَكُمْ " قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُوْلِ وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوْحِ فَحُمِلَتْ قِرَائَةُ الْخَفْضِ عَلٰى حَالَةِ التَّخَفُّفِ وَقِرَائَةُ النَّصْبِ عَلٰى حَالَةِ عَدَمِ التَّخَفُّفِ وَ بِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى " حَتّٰى يَطْهُرْنَ " قُرِئَ بِالتَّشْدِيْدِ وَالتَّخْفِيْفِ فَيُعْمَلُ بِقِرَائَةِ التَّخْفِيْفِ فِيْمَا اِذَا كَانَ اَيَّامُهَا عَشَرَةً وَبِقِرَائَةِ التَّشْدِيْدِ فِيْمَا اِذَا كَانَ اَيَّامُهَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ وَ عَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ اَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ وَطْئُ الْحَائِضِ حَتّٰى تَغْتَسِلَ لِاَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَثْبُتُ بِالْاِغْتِسَالِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشَرَةِ اَيَّامٍ جَازَ وَطْئُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِاَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشَرَةِ اَيَّامٍ فِيْ اٰخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ تَلْزَمُهَا فَرِيْضَةُ الْوَقْتِ وَاِنْ لَّمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارَ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ اَيَّامٍ فِيْ اٰخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ اِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارَ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَتُحَرِّمُ لِلصَّلٰوةِ لَزِمَتْهَا الْفَرِيْضَةُ وَاِلَّا فَلَا

ترجمہ: ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ جب کسی نص کو دو قراتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہو یا دو روایتوں کے ساتھ روایت کیا گیا ہو تو اس نص پر ایسے طریقہ سے عمل کرنا اولیٰ ہوگا کہ جس سے دونوں پر عمل ہو جائے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَاَرْجُلَكُمْ" میں ہے کہ نصب کے ساتھ پڑھا گیا مغسول پر عطف کرتے ہوئے اور جر کے ساتھ پڑھا گیا عضو ممسوح پر عطف کرتے ہوئے، پس جر کی قرأت کو موزے پہننے کی حالت پر محمول کیا گیا ہے اور نصب کی قرأت کو موزے نہ پہننے کی حالت پر محمول کیا گیا ہے، اور اسی معنی کے اعتبار سے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ موزوں پر مسح کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان "حَتّٰى يَطْهُرْنَ" تشدید اور تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے پس تخفیف کی قرأت پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب عورت کے ایام حیض دس دن ہوں اور قرأت تشدید پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب عورت کے ایام حیض دس دن سے کم ہوں، اور اسی معنی پر حمل کرنے کی وجہ سے ہمارے علماء نے کہا کہ جب حیض کا خون دس دن سے کم پر ختم ہو گیا ہے تو اس حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا جائز نہیں یہاں تک کہ وہ غسل نہ کرلے اس لئے کہ پوری پاکی غسل کر لینے سے حاصل ہوتی ہے، اور اگر اس کا خون دس دن پر ختم ہوا تو غسل سے پہلے اس کے ساتھ وطی کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ مطلق طہارت خون ختم ہونے سے حاصل ہو چکی ہے، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب حیض کا خون دس دنوں پر ختم ہو نماز کے آخری وقت میں، تو اس پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جائے گی اگر چہ وقت میں سے اتنی مقدار باقی نہ رہے جس میں وہ غسل کر سکے اور اگر اس عورت کا خون دس دنوں سے کم پر ختم ہوا نماز کے آخری وقت میں، تو اگر وقت میں سے اتنی مقدار باقی ہو جس میں وہ عورت غسل کر سکتی ہو اور نماز کیلئے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہو تو اس پر فریضۂ نماز لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے نصوص کی مراد پہچاننے کا تیسرا طریقہ ذکر کیا ہے کہ قرآن کی کوئی آیت دو قرأتوں کے ساتھ پڑھی جاتی ہو یا کوئی حدیث دو طرح سے روایت کی گئی ہو تو اس نص پر اس طرح عمل کرنا اولیٰ ہوگا کہ دونوں قرأتوں اور دونوں روایتوں پر عمل ہو جائے۔

تشریح: قولہ: وَمِنْهَا اَنَّ النَّصَّ اِذَا قُرِئَ بِقِرَائَتَيْنِ الخ

نصوص کی مراد پہچاننے کا تیسرا طریقہ

یہاں سے مصنفؒ نصوص کی مراد پہچاننے کا تیسرا طریقہ ذکر کر رہے ہیں کہ اگر قرآن کی کسی آیت میں دو قرأتیں ہوں یا کوئی حدیث دو طرح سے روایت کی گئی ہو تو اس آیت اور حدیث سے ایسا معنی مراد لینا اولیٰ ہوگا جس کو مراد لینے سے دونوں قرأتوں اور دونوں روایتوں پر عمل ہو جائے اس کی مصنفؒ نے دو مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

قولہ: مِثَالُهُ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى " وَاَرْجُلَكُمْ " الخ

مثال اول: جیسے آیت وضو میں لفظ "وَاَرْجُلَكُمْ" ہے نصب کے ساتھ، اس صورت میں اس کا عطف "وُجُوْهَكُمْ" کے اوپر ہوگا اس وقت اس کا مطلب ہوگا کہ تم اپنے پاؤں کو دھوو، دوسری قرأت میں "وَاَرْجُلِكُمْ" جر کے ساتھ پڑھا گیا ہے تو اس صورت میں اس کا عطف "بِرُؤُوْسِكُمْ" پر ہوگا اس وقت مطلب ہوگا کہ تم اپنے پاؤں کا مسح کرو، قرأت نصب کا تقاضا یہ ہے کہ پاؤں کو ہر حال میں دھونا فرض ہے چاہے موزے پہنے ہوں یا نہ پہنے ہوں، اور قرأت جر کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں پاؤں پر مسح کرنا فرض ہے،

لیکن ہم اس مذکورہ اصول کے تحت دونوں قرأتوں پر عمل کرتے ہیں کہ جر کی قرأت اس حالت پر محمول ہوگی کہ جب موزے پہنے ہوں تو مطلب یہ ہوگا کہ جب تمہارے پاؤں پر موزے ہوں تو تم مسح کر لیا کرو چنانچہ موزے پہننے کی حالت میں موزوں پر مسح کرنا فرض ہوگا، اور نصب کی قرأت اس حالت پر محمول ہوگی کہ جب موزے نہ پہنے ہوئے ہوں تو پھر مطلب ہوگا کہ جب تم نے موزے نہ پہنے ہوئے ہوں تو تم اپنے پاؤں کو دھوو،

قرأتِ جر کو موزے پہننے کی حالت پر محمول کرنے کی وجہ سے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ مسح علی الخفین کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے اگرچہ اکثر علماء کے نزدیک مسح علی الخفین کا جواز احادیث متواترہ سے ثابت ہے، کتاب اللہ سے ثابت نہیں ہے جس کی تفصیل احادیث اور فقہ کی کتابوں میں موجود ہے وہاں سے دیکھی جا سکتی ہے۔

قولہ: وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى " حَتّٰى يَطْهُرْنَ " الخ

مثال ثانی: یہاں سے مصنفؒ دو قرأتوں پر عمل کرنے کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ" کہ حائضہ عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاکی حاصل کرلیں، اس آیت میں لفظ "يَطَّهَّرْنَ" دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے، ایک قرأت طاء اور ھاء کی تشدید کے ساتھ، تو اس صورت میں مطلب ہوگا کہ تم حیض والی عورتوں کے پاس مت جاؤ یہاں تک کہ وہ خوب پاک ہو جائیں اسلئے "كَثْرَةُ الْمَبَانِىْ تَدُلُّ عَلٰى كَثْرَةِ الْمَعَانِىْ" کہ الفاظ کی کثرت دلالت کرتی ہے معانی کی کثرت پر، تو تشدید کی صورت میں حروف زیادہ ہیں تو طہارت کا معنی بھی زیادہ ہوگا، اس صورت میں مبالغہ مطلوب ہے اور دوسری قرأت "يَطْهُرْنَ" طاء اور ھاء کی تخفیف کے ساتھ ہے، اس صورت میں آیت کا مطلب ہوگا کہ تم حیض والی عورتوں کے پاس مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں اس صورت میں طہارت میں مبالغہ مطلوب نہیں ہے،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس آیت پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ دونوں قرأتوں پر عمل ہو جائے کہ تخفیف والی قرأت اس حالت پر محمول ہوگی کہ جب حیض پورے دس دنوں پر ختم ہو کہ وہ عورت صرف حیض کے منقطع ہونے سے پاک ہو جائے گی کیونکہ دس کے بعد حیض کے آنے کا امکان ہی نہیں،

اور تشدید والی قرأت اس حالت پر محمول ہوگی کہ جب دم حیض دس دن سے کم پر ختم ہو، کہ وہ عورتیں خوب پاک ہو جائیں اور خوب پاکی غسل سے حاصل ہوگی، اسی بناء پر ہمارے علماءِ احنافؒ نے کہا کہ جب عورت کا حیض دس دن سے کم پر ختم ہو جائے تو اس کے ساتھ وطی کرنا غسل سے پہلے جائز نہیں ہوگا کیونکہ قرأت تشدید میں کمال طہارت مطلوب ہے اور کمال طہارت غسل سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا غسل سے قبل وطی کرنا جائز نہ ہوگا،

اور اگر پورے دس دن پر حیض کا خون ختم ہوا تو غسل سے پہلے وطی کرنا جائز ہوگا کیونکہ قرأت تخفیف میں مطلق طہارت مطلوب ہے اور مطلق طہارت دس دن پر خون کے ختم ہونے سے حاصل ہو جاتی ہے،

اور اسی لئے ہم احناف نے کہا ہے کہ اگر حیض پورے دس دن پر نماز کے آخری وقت میں بند ہوا اور نماز کا اتنا تھوڑا وقت باقی ہو کہ اس میں وہ غسل نہیں کرسکتی تو جب بھی اس حائضہ پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جائے گی تو غسل کر کے قضا نماز پڑھے گی کیونکہ پورے دس دن پر حیض کے ختم ہونے میں انقطاع دم سے چونکہ حیض زائل ہو جاتا ہے اس لئے قرأت تخفیف پر عمل کرتے ہوئے دس دن میں انقطاع دم ہوتے ہی اس وقت کی فرض نماز اس کے ذمہ لازم ہو جائے گی خواہ وہ اس وقت میں غسل کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو، اور اگر دس دن سے کم میں اس کا حیض ختم ہوا اور نماز کا آخری وقت ہے تو قرأت تشدید پر عمل کرتے ہوئے اگر نماز کا اتنا وقت باقی ہے کہ وہ عورت غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو پھر اس وقت کی نماز حائضہ کے ذمہ لازم ہو جائے گی، اور اگر اتنا وقت باقی نہیں کہ جس میں غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو پھر اس وقت کی نماز اس کے ذمہ لازم نہیں ہوگی اس لئے کہ دس دن سے کم پر پاکی غسل سے حاصل ہوتی ہے اور غسل کے بعد تکبیر تحریمہ کہنے کے وقت کی مقدار کا اعتبار ضروری ہے بخلاف اگر پورے دس دن پر حیض ختم ہو تو عورت خون بند ہوتے ہی اس قدر پاک ہو جاتی ہے جس قدر پاک ہونے پر نماز فرض ہو سکے لہٰذا اس صورت میں نماز

فرض ہونے کیلئے غسل وغیرہ کا وقت ملنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيْفَةِ لِيَكُوْنَ ذَالِكَ تَنْبِيْهًا عَلٰى مَوْضِعِ الْخَلَلِ فِىْ هٰذَا النَّوْعِ مِنْهَا اَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رُوِىَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ "اَنَّهٗ قَآءَ فَلَمْ يَتَوَضَّاْ" لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْقَئْ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْاَثَرَ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَئْ لَا يُوْجِبُ الْوُضُوْءَ فِى الْحَالِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِىْ كَوْنِهٖ نَاقِضًا وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" لِاِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَآءِ بِمَوْتِ الذُّبَابِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِىْ فَسَادِ الْمَآءِ وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ "حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَآءِ" لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْخَلَّ لَا يُزِيْلُ النَّجَسَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِىْ وُجُوْبَ غَسْلِ الدَّمِ بِالْمَآءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ وُجُوْدِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِىْ طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ "فِىْ اَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ" لِاِثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيْمَةِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّهٗ يَقْتَضِىْ وُجُوْبَ الشَّاةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِىْ سُقُوْطِ الْوَاجِبِ بِاَدَاءِ الْقِيْمَةِ وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" لِاِثْبَاتِ وُجُوْبِ الْعُمْرَةِ اِبْتِدَآءً ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِىْ وُجُوْبَ الْاِتْمَامِ وَذَالِكَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَ اِنَّمَا الْخِلَافُ فِىْ وُجُوْبِهَا اِبْتِدَآءً

ترجمہ: پھر ہم استدلالات ضعیفہ کے چند طریقوں کو ذکر کرتے ہیں تا کہ تنبیہ ہو جائے استدلال کی اس نوع میں خلل کی جگہ پر، ان استدلالات ضعیفہ میں سے ایک یہ ہے کہ اس حدیث سے جو حضور اقدس ﷺ سے مروی ہے "کہ آپ ﷺ کو قے آئی اور آپ ﷺ نے وضو نہیں فرمایا" اس بات کو ثابت کرنے پر استدلال کرنا کہ قے غیر ناقض وضو ہے ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے فی الحال وضو کو واجب نہیں کرتی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو قے کے ناقض وضو ہونے میں ہے،

اسی طرح استدلال کرنا ضعیف ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" سے مکھی کے مرنے سے پانی کے ناپاک ہونے کو ثابت کرنے کیلئے، اس لئے کہ نص مردار کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور اس مین کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے،

اسی طرح استدلال کرنا ضعیف ہے حضور اقدس ﷺ کے ارشاد "حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَآءِ" سے اس بات کو ثابت کرنے کیلئے کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا، اسلئے کہ حدیث تقاضا کرتی ہے پانی کے ساتھ خون کے دھونے کے واجب ہونے کا، پس اس حدیث کو مقید کیا جائے گا اس محل پر خون کے پائے جانے کی حالت کے ساتھ یعنی جس وقت خون محل پر رہے اس وقت پانی سے دھونے کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو صرف اس میں ہے کہ سرکہ کے ذریعہ اگر خون زائل ہو جائے تو محل پاک ہو جائے گا یا نہیں،

اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کے ارشاد "فِىْ اَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ" کے ذریعہ قیمت دینے کے عدم جواز کو ثابت کرنے کیلئے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث بکری کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو بکری کی قیمت

دینے سے واجب زکوٰۃ کے ساقط ہونے میں ہے،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ'' کے ذریعہ ابتداءً وجوب عمرہ پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ یہ نص پورا کرنے کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے اور پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو ابتداءً عمرہ کے واجب ہونے میں ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے استدلالات ضعیفہ کے چند طریقے ذکر کئے ہیں جن سے دوسرے آئمہ کرام استدلال کرتے ہیں لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سے استدلال کرنا ضعیف ہے، مصنفؒ نے ان طریقوں کو ذکر کر کے تنبیہ کی ہے کہ استدلال کی اس نوع میں خلل اور ضعف ہے اس لئے اس طرح استدلال نہ کیا جائے گا۔

تشریح: قوله: ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ الخ

استدلالات ضعیفہ کے چند طرق

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم استدلالات ضعیفہ اور استدلالات فاسدہ کے چند طریقوں کو بیان کرتے ہیں اور ان کو ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے تاکہ ان کی کمزوری اور خلل کی وجہ معلوم ہو جائے اس لئے اس طرح استدلال نہ کیا جائے، اور تمسکات ضعیفہ سے مراد وہ دلائل ہیں جو حناف کے نزدیک کمزور ہیں۔

قوله: مِنْهَا اَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رُوِىَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ''اَنَّهُ قَآءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ'' الخ

طریقہ اولیٰ: یہاں سے مصنفؒ تمسکات ضعیفہ کا پہلا طریقہ بیان فرما رہے ہیں پہلے یہ مسئلہ ذہن نشین فرمالیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قے ناقض وضو ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے قے ناقض وضو نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے ''اَنَّهُ قَآءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ'' کہ حضور اقدس ﷺ نے قے کی لیکن آپ ﷺ نے وضو نہیں کیا، اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اگر قے ناقض وضو ہوتی تو آپ ﷺ قے کے بعد ضرور وضو فرماتے آپ ﷺ کا قے کے بعد وضو نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قے کے ناقض وضو نہ ہونے میں اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث مبارکہ صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے کے فوراً بعد وضو کرنا واجب نہیں ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے ہم احناف بھی قے کے بعد فوراً وضو واجب نہیں کرتے، اختلاف تو اس میں ہے کہ قے ناقض وضو ہے یا نہیں، احناف کے نزدیک قے ناقض وضو ہے اور شوافع کے

نزدیک قے ناقض وضو نہیں اور اس حدیث سے قے کا ناقض وضو ہونا ثابت نہیں ہوتا، لیکن دوسری حدیث سے قے کا ناقض وضو ہونا ثابت ہوتا ہے جیسا کہ ابو درداءؓ سے روایت ہے ''اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَآءَ فَتَوَضَّاَ'' (رواہ الترمذی) کہ آپ ﷺ کو قے آئی پس آپ ﷺ نے وضو فرمایا، اسی طرح دوسری حدیث میں ہے ''عَنْ عَائِشَۃَؓ قَالَتْ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَنْ اَصَابَہٗ قَیْءٌ اَوْ رُعَافٌ اَوْ قَلَسٌ اَوْ مَذْیٌ فَلْیَنْصَرِفْ فَلْیَتَوَضَّاْ ثُمَّ لِیَبْنِ عَلٰی صَلٰوتِہٖ وَھُوَ فِیْ ذَالِکَ لَایَتَکَلَّمُ'' (رواہ ابن ماجۃ) کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جس کو قے آئی یا نکسیر آئی یا یا منہ بھر کر قے کی اور تکلفاً واپس کی یا مذی نکلی تو اس کو چاہئے کہ وہ نماز سے پھر جائے اور وضو کرے پھر اپنی نماز پر بنا کرے اور یہ اس وقت ہے کہ جب تک اس نے بات نہ کی ہو، ان دونوں حدیثوں سے صراحتاً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

قولہ: وَکَذَالِکَ التَّمَسُّکُ بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی ''حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ'' الخ

طریقہ ثانیہ: یہاں سے مصنفؒ استدلالات ضعیفہ کا دوسرا طریقہ ذکر کر رہے ہیں، طریقہ سمجھنے سے پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ مکھی یا مچھر اگر پانی میں گر جائیں تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانی نجس نہیں ہوتا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک پانی نجس ہو جاتا ہے، حضرت امام شافعیؒ نے پانی کے نجس ہونے پر اس آیت مبارکہ سے استدلال کیا ہے ''حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ'' کہ تم پر مردار حرام کیا گیا ہے، لفظ میتۃ کے عموم کی وجہ سے مردار مکھی حرام ہوگی کیونکہ مکھی اور مچھر کا گوشت ان کی کرامت کی وجہ سے حرام نہیں ہوا لہٰذا یہ نجس ہوگی اور نجس چیز اگر پانی میں گر جائے تو پانی بھی نجس اور ناپاک ہو جاتا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کا یہ استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ اس آیت سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ مردار حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں جس طرح آپ مردار کو حرام کہتے ہیں اس طرح ہم بھی مردار کو حرام کہتے ہیں،

اختلاف تو اس میں ہے کہ اگر مردہ مکھی پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک ہوتا ہے یا پاک رہتا ہے، اس کے ذکر سے آیت مبارکہ ساکت ہے بلکہ دوسری حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مکھی یا مچھر پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب تمہارے کھانے یا پینے کے برتن میں مکھی گر جائے تو اس کو ڈبو دو پھر اس کو نکال دو اس لئے کہ اس کے ایک پر میں بیماری ہوتی ہے اور دوسرے میں شفا ہوتی ہے، لہٰذا اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ بے خون چیزوں کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا اس لئے کہ نجاست کا دارو مدار، دم مسفوح پر ہوتا ہے اور مکھی اور مچھر میں دمِ مسفوح ہے ہی نہیں لہٰذا ان کے پانی میں گرنے سے پانی نجس اور ناپاک نہیں ہوتا۔

قولہ: وَکَذَالِکَ التَّمَسُّکُ بِقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ ''حُتِّیْہِ ثُمَّ اقْرُصِیْہِ الخ

طریقہ ثالثہ: یہاں سے مصنفؒ استدلالات ضعیفہ کا تیسرا طریقہ بیان فرما رہے ہیں، طریقہ سمجھنے سے پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ اگر کپڑے پر کوئی نجاست لگ جائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح نجس کپڑا پانی سے پاک ہو جاتا ہے اسی طرح سرکہ وغیرہ اور ہر بہنے والی پاک چیز

کے ساتھ دھونے سے ہر نجس کپڑا پاک ہو جاتا ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صرف پانی سے نجس کپڑا پاک ہوتا ہے پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ اور ہر بہنے والی پاک چیز سے نجس کپڑا پاک نہیں ہوتا،

حضرت امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے اس حدیث سے جس کو بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے کہ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ نے حضور اقدس ﷺ سے پوچھا کہ حیض کا خون کپڑے کو لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے تو حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا ''حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَآءِ'' کہ پہلے اس کو رگڑو پھر ناخن وغیرہ سے اس کو کھرچو پھر اس کو پانی سے دھودو، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے کپڑے کو پانی کے ساتھ دھونے پر مقید کیا ہے لہٰذا اگر پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ دوسری چیزوں سے دھویا تو کپڑا پاک نہیں ہوگا اور اگر پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے دھونا جائز قرار دیا جائے تو حدیث پر عمل کو ترک کرنا لازم آتا ہے اور حدیث پر عمل کرنا ضروری ہے ترک عمل جائز نہیں ہے،

مصنفؒ اس کا جواب دیتے ہیں ہے کہ حدیث مذکورہ سے اس بات کو ثابت کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا یہ استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث مبارکہ سے صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب کپڑے پر خون وغیرہ موجود ہو تو اس وقت اس خون کا پانی سے دھونا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہم بھی اس کے قائل ہیں،

اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ سرکہ وغیرہ سے خون کو زائل کر دیا تو وہ کپڑا ناپاک رہے گا یا پاک ہو جائے گا، شوافع کے نزدیک پاک نہیں ہوگا لیکن حضرات احناف کے نزدیک پاک ہو جائے گا کیونکہ سرکہ کے ذریعہ خون حساً زائل ہو جاتا ہے اور ازالۂ نجاست کا نام طہارت ہے لہٰذا سرکہ کے ساتھ دھونے سے وہ کپڑا پاک ہو جائے گا، لیکن حدیث اس سے ساکت ہے جس طرح یہ حدیث کپڑے کو سرکہ کے ساتھ دھونے کی وجہ سے کپڑے کے پاک ہونے پر دلالت نہیں کرتی اسی طرح کپڑے کے ناپاک ہونے پر بھی دلالت نہیں کرتی۔

قوله: وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ''فِیْ اَرْبَعِیْنَ شَاةً شَاةٌ'' الخ

طریقہ رابعہ: یہاں سے مصنفؒ تمسکات ضعیفہ کا چوتھا طریقہ بیان فرما رہے ہیں پہلے مسئلہ ذہن نشین کرلیں کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ میں واجب ہوتی ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی نے زکوٰۃ میں بکری کی جگہ قیمت دیدی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قیمت کے ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی،

حضرت امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد سے ''فِیْ اَرْبَعِیْنَ شَاةً شَاةٌ'' کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے، اس حدیث پاک میں بعینہ بکری کو واجب کیا گیا ہے لہٰذا فقراء کا حق بکری کے ساتھ متعلق ہوگا، اگر بکری کی جگہ قیمت کو دے گا تو فقراء کے حق کو باطل کرنا لازم آئے گا اور فقراء کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا بکری ہی متعین ہوگی قیمت دینا جائز نہیں ہوگا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کا زکوٰۃ کی ادائیگی میں بکری کی قیمت جائز نہ ہونے کو ثابت کرنے کیلئے اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ کے طور پر دینا واجب ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہم بھی

اس کے قائل ہیں، اختلاف تو اس میں ہے کہ اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت دیدی تو زکوٰۃ کا وجوب ذمے سے ساقط ہو جائے گا یا نہیں، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کا وجوب ذمے سے ساقط نہیں ہوگا ہمارے نزدیک زکوٰۃ ذمے سے ساقط ہو جائیگی لیکن حدیث اس کے بارے میں ساکت ہے لیکن زکوٰۃ کا مقصود فقراء کی حاجت کو پورا کرنا ہوتا ہے، کیونکہ فقیر کی مختلف حاجتیں ہوتی ہیں اور بکری کی قیمت کی صورت میں وہ اپنی ہر طرح کی حاجت کو پوری کرسکتا ہے لہٰذا بکری کی قیمت کے ادا کرنے سے بھی زکوٰۃ کا وجوب ذمے سے ساقط ہو جائے گا۔

قولہ: وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ''وَاَتِمُّوا الْحَجَّ'' الخ

طریقہ خامسہ: یہاں سے مصنفؒ استدلالات ضعیفہ کا پانچواں طریقہ بیان فرمارہے ہیں پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صاحب استطاعت پر حج فرض ہے عمرہ فرض نہیں ہے بلکہ عمرہ سنت ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح صاحب استطاعت پر حج کرنا فرض ہے اسی طرح عمرہ کرنا بھی ابتداً فرض ہے حضرت امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے اس آیت سے ''وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ '' کہ تم حج اور عمرہ کو پورا کرو اللہ تعالیٰ کی رضا کیلئے، اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ دونوں کو ''اَتِمُّوا'' صیغہ امر سے ذکر فرمایا ہے لہٰذا دونوں کا حکم بھی ایک ہوگا جس طرح حج ابتداً فرض ہے اسی طرح عمرہ بھی ابتداً فرض ہے،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ کے فرض ہونے کا اس آیت سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ اس آیت سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ عمرہ کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب ہے اور اتمام شروع کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور شروع کرنے کے بعد اتمام کے واجب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہمارے نزدیک بھی نفل شروع کرلینے سے واجب ہو جاتا ہے، اختلاف تو صرف ابتداً عمرہ کے واجب ہونے میں ہے اور آیت مذکورہ سے ابتداً عمرہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا اور نہ کسی دوسری آیت اور حدیث سے ابتداً عمرہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے، لہٰذا ابتداً عمرہ کرنا فرض نہیں ہوگا بلکہ سنت ہوگا اور اس آیت سے ابتداً عمرہ کے وجوب پر استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ ''لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ'' لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيْدُ الْمِلْكَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِىْ تَحْرِيْمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ اِنَّمَا الْخِلَافُ فِىْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهٖ وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ ''اَلَا لَا تَصُوْمُوْا فِىْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ فَاِنَّهَا اَيَّامُ اَكْلٍ وَّ شُرْبٍ وَ بِعَالٍ'' لِاِثْبَاتِ اَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِىْ حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِىْ كَوْنِهٖ حَرَامًا وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِىْ اِفَادَةِ الْاَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهٖ حَرَامًا وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِىْ تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ فَاِنَّ الْاَبَ لَوِ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةَ ابْنِهٖ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ لِلْاَبِ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّيْنٍ مَّغْصُوْبَةٍ يَّكُوْنُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوْحُ وَلَوْ غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِمَآءٍ مَّغْصُوْبٍ يَّكُوْنُ حَرَامًا وَ يَطْهُرُ بِهِ الثَّوْبُ وَلَوْ وَطِئَ اِمْرَاَةً فِىْ حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَّيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ

ترجمہ: اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کے ارشاد ''لَا تَبِیعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ'' سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس بات کو ثابت کرنے کیلئے کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی، اس لئے کہ یہ نص بیع فاسد کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو ملک کے ثابت ہونے اور نہ ہونے میں ہے، اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کے ارشاد ''اَلَا لَا تَصُومُوا فِي هٰذِهِ الْاَيَّامِ فَاِنَّهَا اَيَّامُ اَكْلٍ وَّ شُرْبٍ وَ بِعَالٍ'' سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس بات کو ثابت کرنے کیلئے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں اس لئے کہ یہ نص فعل صوم کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو اس کے حرام ہونے کے باوجود احکام کا فائدہ دینے میں ہے، اور فعل کا حرام ہونا اس پر احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ باپ نے اگر اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنالیا تو یہ فعل حرام ہوگا اور اس سے باپ کیلئے ملک ثابت ہو جائیگی،

اور اگر کسی نے مغصوبہ چھری سے بکری ذبح کی تو یہ ذبح کرنا حرام ہوگا اور مذبوحہ بکری حلال ہو جائے گی، اور اگر کسی نے غصب کئے ہوئے پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو یہ حرام ہوگا اور کپڑا اس پانی کے ساتھ پاک ہو جائے گا، اور اگر کسی نے حالت حیض میں بیوی سے وطی کی تو یہ وطی کرنا حرام ہوگا اور اس سے وطی کرنے والے کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا اور پہلے خاوند کیلئے عورت کا حلال ہونا ثابت ہو جائیگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے تمسکات ضعیفہ کا چھٹا اور ساتواں طریقہ بیان فرمایا ہے اور فعل حرام پر احکام کے مرتب ہونے کی چند نظیریں پیش کی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ''لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ الخ

طریقہ سادسہ: یہاں سے مصنفؒ استدلالات فاسدہ کا چھٹا طریقہ بیان فرما رہے ہیں پہلے اختلافی مسئلہ ذہن نشین فرمالیں کہ بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہے یا نہیں، اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بیع فاسد بعد القبض مفید ملک نہیں ہوتی، حضرت امام شافعیؒ نے بیع فاسد کے مفید ملک نہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے ''لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ'' کہ تم ایک درہم کو دو دراہم کے بدلے میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں نہ بیچو، اس حدیث پاک میں ایک درہم کو دو دراہم کے بدلے میں بیچنا اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں بیچنا بیع فاسد اور حرام ہونا بتلایا گیا ہے اور ثبوت ملک ایک نعمت ہے اور نعمت فعل حرام سے حاصل نہیں ہوتی لہٰذا بیع فاسد سے ملک کی نعمت حاصل نہیں ہوگی تو پھر بیع فاسد سے ملکیت بھی ثابت نہیں ہوگی،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد کے مفید ملک نہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ اس حدیث سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے جس طرح حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بیع فاسد حرام ہے اسی طرح ہمارے نزدیک بھی بیع فاسد حرام ہے، اختلاف تو اس بات میں ہے کہ بیع فاسد میں قبضہ کے بعد مشتری کی ملکیت ثابت ہوگی یا نہیں، حدیث مبارکہ

اس کے بارے میں بالکل ساکت ہے لہٰذا حضرت امام شافعیؒ کا اس حدیث سے عدمِ ثبوتِ ملک پر استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جائے گی کیونکہ جونہی فعل شرعی پر وارد ہو وہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ فعل شرعی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور بیع فاسد بھی اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہے لہٰذا اس پر بھی حکم مرتب ہوگا اور بیع فاسد سے ملکیت ثابت ہو جائے گی، لیکن حضور اقدس ﷺ نے اس بیع سے منع فرمایا ہے اس لئے اس بیع کو فسخ کرنا ضروری ہے۔

قولہ: وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "اَلَا لَا تَصُومُوا فِى هٰذِهِ الْاَيَّامِ الخ

طریقہ سابعہ: یہاں سے مصنفؒ تمسکات ضعیفہ کا ساتواں طریقہ بیان فرما رہے ہیں پہلے اختلافی مسئلہ سمجھ لیں، کہ اگر کسی نے یوم نحر میں روزے کی نذر مانی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نذر ماننا صحیح ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نذر ماننا صحیح نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ نے اس حدیث پاک سے استدلال کیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا "اَلَا لَا تَصُومُوا فِى هٰذِهِ الْاَيَّامِ فَاِنَّهَا اَيَّامُ اَكْلٍ وَّ شُرْبٍ وَ بِعَالٍ" خبردار تم ان دنوں میں روزے نہ رکھو اس لئے کہ یہ کھانے، پینے اور جماع کے دن ہیں، اس حدیث پاک میں حضور اقدس ﷺ نے یوم نحر کے روزے سے منع فرمایا ہے تو ان ایام میں روزہ رکھنا معصیت ہے اور معصیت کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے کیونکہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "لَا نَذْرَ فِىْ مَعْصِيَةِ اللّٰهِ" کہ اللہ تعالیٰ کی معصیت کی نذر نہیں ہوتی، لہٰذا یوم نحر کے روزے کی نذر ماننا بھی صحیح نہیں ہوگا،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کا اس مسئلہ کو ثابت کرنے کیلئے اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے، اس لئے کہ اس حدیث پاک سے صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عیدین اور ایام تشریق یعنی گیارہ، بارہ، اور تیرہ ذی الحجہ کو روزہ رکھنا حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہم بھی ان ایام میں روزے کے حرام ہونے کے قائل ہیں، اختلاف تو اس بات میں ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں حدیث اس بات سے ساکت ہے، شوافع کے نزدیک فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ نہیں دیتا احناف کے نزدیک حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کسی فعل کا حرام ہونا اس پر حکم شرعی مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی نے یوم نحر کے روزے کی نذر مانی تو فعل مشروع ہونے کے اعتبار سے نذر صحیح ہو جائے گی لیکن ان دنوں میں روزہ رکھنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی مہمانی سے انکار کرنا لازم آتا ہے لہٰذا یوم نحر میں روزہ نہ رکھے اس کے علاوہ اور کسی دن روزہ کی قضا کرلے۔

قولہ: وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِىْ تُرَتُّبَ الْاَحْكَامِ الخ

فعل حرام پر حکم شرعی کے مرتب ہونیکی چند نظیریں

یہاں سے مصنفؒ فعل حرام پر احکام شرعی مرتب ہونے کی چند نظیریں پیش فرما رہے ہیں مصنفؒ نے گذشتہ مسئلہ کو چند نظائر سے ثابت کیا

ہے کہ کسی فعل کے خود حرام ہونے کے باوجود اس پر احکام شرع مرتب ہوتے ہیں کہ فعل کے حرام اور مفید حکم ہونے میں کوئی منافات نہیں ہیں اس پر مصنفؒ نے چند نظیریں پیش کی ہیں۔

(۱) **نظیر اوّل:** اگر کسی شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر کے اسے ام ولد بنالیا تو باپ کا یہ فعل حرام ہے لیکن فعل حرام سے اس باندی پر باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس پیدا ہونے والے بچے کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا اور باپ پر باندی کی قیمت واجب ہو جائے گی، اب یہاں پر وطی فعل حرام ہے لیکن وہ حکم شرعی یعنی ثبوت ملک کا فائدہ دے رہی ہے۔

(۲) **نظیر ثانی:** اگر کسی نے مغصوبہ چھری سے بکری ذبح کر ڈالی تو مغصوبہ چھری کے ساتھ ذبح کرنا فعل حرام ہے لیکن اس پر حکم شرعی مرتب ہو جائے گا اور مذبوحہ بکری حلال ہو جائے گی اور اس کا کھانا جائز ہو جائے گا۔

(۳) **نظیر ثالث:** اگر کسی نے غصب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا، تو غصب کردہ پانی کے ساتھ کپڑا دھونا حرام ہے لیکن اس پر حکم مرتب ہو جائے گا وہ ناپاک کپڑا پاک ہو جائے گا۔

(۴) **نظیر رابع:** اگر کسی نے اپنی بیوی سے حالتِ حیض میں وطی کی تو حالت حیض میں وطی کرنا فعل حرام ہے، لیکن اس حرام وطی پر حکم مرتب ہو جائے گا کہ وطی کرنے والے کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور اگر یہ عورت مطلقہ ثلاثہ تھی تو اس وطی کے ذریعہ زوج اوّل کیلئے حلال ہو جائے گی، جس طرح ان مذکورہ مسائل میں فعل کے حرام ہونے کے باوجود حکم شرعی ان پر مرتب ہو رہا ہے اسی طرح اگر کسی نے یوم نحر کے روزے کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہو جائے گی اور اس روزے کی قضا کرنا لازمی ہو جائے گی۔

فَصْلٌ فِیْ تَقْرِیْرِ حُرُوْفِ الْمَعَانِیْ اَلْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِیْلَ اِنَّ الشَّافِعِیَّ جَعَلَهٗ لِلتَّرْتِیْبِ وَعَلٰی هٰذَا اَوْجَبَ التَّرْتِیْبَ فِیْ بَابِ الْوُضُوْءِ وَقَالَ عُلَمَائُنَا اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهٖ "اِنْ كَلَّمْتِ زَیْدًا وَّعَمْرًوا فَاَنْتِ طَالِقٌ" فَكَلَّمَتْ عَمْرًوا ثُمَّ زَیْدًا طُلِّقَتْ وَلَا یَشْتَرِطُ فِیْهِ مَعْنَى التَّرْتِیْبِ وَالْمُقَارَنَةِ وَلَوْ قَالَ "اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ وَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ" فَدَخَلَتِ الثَّانِیَةَ ثُمَّ دَخَلَتِ الْاُوْلٰی طُلِّقَتْ قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ" تُطَلَّقُ فِی الْحَالِ وَلَوِ اقْتَضٰی ذَالِكَ تَرْتِیْبًا لَتَرَتَّبَ الطَّلَاقُ بِهٖ عَلَى الدُّخُوْلِ وَیَكُوْنُ ذَالِكَ تَعْلِیْقًا لَا تَنْجِیْزًا وَقَدْ یَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَتَجْمَعُ بَیْنَ الْحَالِ وَذِی الْحَالِ وَحِیْنَئِذٍ تُفِیْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِی الْمَاْذُوْنِ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ" یَكُوْنُ الْاَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّیَّةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِی السِّیَرِ الْكَبِیْرِ اِذَا قَالَ الْاِمَامُ لِلْكُفَّارِ "اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ" لَا یَاْمَنُوْنَ بِدُوْنِ الْفَتْحِ وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِیِّ "اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ" لَا یَاْمَنُ بِدُوْنِ النُّزُوْلِ وَاِنَّمَا تُحْمَلُ الْوَاوُ

عَلَى الْحَالِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ فَلَابُدَّ مِنْ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ ذَالِكَ وَقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلٰى ثُبُوْتِهٖ كَمَا فِىْ قَوْلِ الْمَوْلٰى لِعَبْدِهٖ ''اَدِّ اِلَىَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ'' فَاِنَّ الْحُرِّيَّةَ يَتَحَقَّقُ حَالَ الْاَدَاءِ وَقَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلٰى ذَالِكَ فَاِنَّ الْمَوْلٰى لَايَسْتَوْجِبُ عَلٰى عَبْدِهٖ مَالًا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ فِيْهِ وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيْقُ بِهٖ فَحُمِلَ عَلَيْهِ

ترجمہ: یہ فصل حروف معانی کے بیان میں ہے واؤ مطلق جمع کیلئے آتا ہے اور کہا گیا ہے کہ بیشک حضرت امام شافعیؒ نے واؤ کو ترتیب کیلئے قرار دیا ہے اور اسی بنا پر باب وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے، ہمارے علماءِ احناف نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ''اِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَّعَمْرًوا فَاَنْتِ طَالِقٌ'' کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق ہے پس اس نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے تو اس کو طلاق پڑ جائے گی اور اس واؤ کے معنی میں ترتیب اور مقارنت کی شرط نہ ہوگی، اگر خاوند نے کہا ''اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ وَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ'' کہ اگر تو داخل ہوئی اس گھر اور اس گھر میں تو تجھے طلاق ہے، پس وہ دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی پھر بعد میں پہلے گھر میں داخل ہوئی تو اس کو طلاق پڑ جائے گی، حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ'' اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر واؤ ترتیب کا تقاضا کرتی تو اس واؤ کی وجہ سے طلاق دخول پر معلق ہوتی اور یہ خاوند کا کلام تعلیق ہوتا نہ کہ تنجیز،

اور واؤ کبھی حال کیلئے آتا ہے پس وہ حال اور ذوالحال کو جمع کر دیتا ہے اور اس وقت معنی شرط کا فائدہ دیگا اس کی مثال وہ ہے جو حضرت امام محمدؒ نے عبد ماذون کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب آقا نے عبد ماذون سے کہا ''اَدِّ اِلَىَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ'' تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کر اس حال میں کہ تو آزاد ہے، تو ایک ہزار ادا کرنا غلام کی آزادی کیلئے شرط ہوگا، اور حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے جب امام نے کفار سے کہا ''اِفْتَحُوْا الْبَابَ وَاَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ'' تم دروازہ کھول دو اس حال میں کہ تم امن والے ہو، تو وہ کفار بغیر دروازہ کھولے امن والے نہیں ہوں گے، اور اگر امام نے حربی سے کہا ''اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ'' تو اتر آ اس حال میں کہ تو امن والا ہے، تو وہ بغیر اترے امن والا نہیں ہوگا اور واؤ کو حال پر بطریق مجاز محمول کیا جائے گا پس لفظ میں معنی حال کا احتمال ہونا اور معنی حال کے ثبوت پر دلالت کا قیام ضروری ہے جیسا کہ اپنے غلام سے مولیٰ کے قول ''اَدِّ اِلَىَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ'' میں ہے اس لئے کہ حریت ایک ہزار کی ادائیگی کے وقت متحقق ہوگی اور اس پر دلالت بھی قائم ہے کیونکہ غلام میں غلامی باقی رہنے کی حالت میں مولیٰ اس پر مال واجب نہیں کر سکتا اور ادائے مال پر غلام کی آزادی کو معلق کرنا صحیح ہے لہٰذا کلام اسی پر محمول کیا جائے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے واؤ کے معنی کی تفصیل اور اس کی مثالیں بیان کی ہیں پھر واؤ کا معنی مجازی اور اس کی مثالیں اور معنی مجازی کی دو شرطیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: فَصْلٌ فِىْ تَقْرِيْرِ حُرُوْفِ الْمَعَانِىْ الخ

حروف کی بحث

مصنفؒ نے یہ فصل حروف معانی کے بیان کیلئے منعقد کی ہے حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف مبانی (۲) حروف معانی،

(۱) **حروف مبانی:** حروف مبانی ان حروف کو کہا جاتا ہے جن سے کلمہ مرکب ہو اور ان کو ترکیب کیلئے وضع کیا گیا ہو یعنی جن کو جوڑ کر کلمہ بنایا جاتا ہو اور خود کلمہ نہ ہوں جیسے ''نَصَرَ'' میں ن، ص، ر، ان کو حروف ہجا بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) **حروف معانی:** حروف معانی ان حروف کو کہا جاتا ہے جو ترکیب سے زائد کسی اور معنی کیلئے بھی وضع کئے گئے ہوں اور یہ معانی پر بھی دلالت کرتے ہوں اور ان کو حروف معانی اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ افعال کے معانی کو اسم تک پہنچا دیتے ہیں جیسے واؤ، فاء، ثم وغیرہ، حروف معانی میں حروف عاطفہ اور حروف جارہ دونوں داخل ہیں حروف عاطفہ چونکہ اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف عاطفہ عام ہیں ان کے عام ہونے کی وجہ سے مصنفؒ نے حروف عاطفہ کو پہلے ذکر کیا ہے اور حروف جارہ کو بعد میں ذکر کیا ہے کیونکہ وہ صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں، مصنفؒ نے حروف المعانی کہہ کر حروف مبانی کو نکالا ہے اس لئے کہ ان سے بحث علم قرأت میں ہوتی ہے۔

قولہ: اَلْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ الخ

واؤ کے معانی

یہاں سے مصنفؒ واؤ کے معانی بیان فرما رہے ہیں مصنفؒ نے واؤ کو دوسرے حروف پر اس لئے مقدم کیا ہے کیونکہ واؤ مطلق جمع کیلئے آتا ہے اور واؤ بمنزلہ مفرد کے ہے اس لئے کہ اس کے جمع کے معنی میں ترتیب، مقارنت اور تراخی وغیرہ کی کوئی رعایت نہیں ہوتی، بخلاف باقی حروف عاطفہ کے وہ بمنزلہ مرکب کے ہوتے ہیں اس لئے کہ ان میں جمع کے معنی کے ساتھ ترتیب، مقارنت اور تراخی وغیرہ کی بھی رعایت ہوتی ہے اور مفرد، مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے مصنفؒ نے واؤ کو باقی حروف پر مقدم کیا ہے۔

واؤ کا حقیقی معنی یہ ہے کہ یہ مطلق جمع کیلئے آتا ہے، واؤ مطلق جمع کا مطلب یہ ہے کہ واؤ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک ہی حکم میں شریک ہیں اور اس میں ترتیب، مقارنت اور تراخی وغیرہ کا لحاظ نہیں ہوتا جیسے ''جَاءَنِیْ زَیْدٌ وَّ عَمْرٌو'' اس مثال میں واؤ نے عمر و کو زید کے ساتھ آنے کے حکم میں جمع کر دیا ہے اس جمع میں ترتیب، مقارنت اور تراخی کی کوئی رعایت نہیں ہے۔

قولہ: وَقِیْلَ اِنَّ الشَّافِعِیَّ جَعَلَهٗ لِلتَّرْتِیْبِ

واؤ کے معنی میں آئمہ کرام کا اختلاف

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے آتا ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے اسی وجہ سے حضرت امام شافعیؒ نے وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے کیونکہ آیت وضو ''اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ الخ'' میں اللہ تعالیٰ نے وجہ، یدین، رأس اور رجلین کو واؤ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کیلئے ہے اس لئے ان چاروں اعضاء کو دھونے میں ترتیب واجب ہوگی، مصنفؒ نے صیغہ تمریض قیل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے جو کہ قول کے ضعیف ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لئے بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ قول حضرت امام شافعیؒ کا نہیں ہے بلکہ بعض اصحاب شوافع کا ہے۔

قولہ: وَقَالَ عُلَمَائُنَا اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِہٖ الخ

احناف کے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اس پر متفرع ہونیوالے تین مسائل

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے آتی ہے مصنفؒ نے علماءِ احناف کے حوالے سے تین مسائل اس معنی پر متفرع کئے ہیں۔

مسئلہ اولی: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ''اِنْ کَلَّمْتِ زَیْدًا وَّعَمْرًوا فَاَنْتِ طَالِقٌ'' کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق ہے، اس عورت نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے، یعنی ترتیب کا لحاظ نہیں رکھا تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی چاہے دونوں سے اکھٹے بات کرے یا علیحدہ علیحدہ یا زید سے پہلے کلام کرے اور عمرو سے بعد میں، یا عمرو سے پہلے کلام کرے اور پھر زید سے، ہر صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور طلاق واقع ہونے میں ترتیب اور مقارنت کا اعتبار نہ ہوگا۔

مسئلہ ثانیہ: اگر خاوند نے بیوی سے کہا ''اِنْ دَخَلْتِ ھٰذِہِ الدَّارَ وَھٰذِہِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ'' کہ اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے، اور وہ عورت پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ یہاں پر واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اس میں ترتیب اور مقارنت کی شرط نہیں ہے بلکہ دونوں گھروں میں داخل ہونا شرط ہے اور اس شرط کے پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

مسئلہ ثالثہ: حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی شخص نے کہا ''اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ'' کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو

طلاق والی ہے، تو عورت کو فوراً طلاق ہو جائے گی اگر واؤ ترتیب کے معنی کا تقاضا کرتی تو طلاق دخول دار پر معلق ہوتی اور دخول دار کے بعد طلاق ہوتی اور یہ کلام تعلیق ہوتا تنجیز نہ ہوتا، حالانکہ سب کے نزدیک یہ کلام تنجیز ہے فوراً طلاق واقع ہو جاتی ہے اور یہ کلام تعلیق نہیں، شرط کے ساتھ طلاق دینے کو تعلیق کہتے ہیں اور بغیر کسی شرط کے فوراً طلاق دینے کو تنجیز کہتے ہیں۔

قوله: وَقَدْ يَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ الخ

واؤ کا مجازاً حال کیلئے آنا

یہاں سے مصنفؒ واؤ کے حقیقی معنی کو بیان کرنے کے بعد واؤ کے مجازی معنی کو بیان فرما رہے ہیں کہ واؤ کبھی مجازاً حال کیلئے آتا ہے اور جب واؤ حال کیلئے آئے تو یہ حال اور ذوالحال کو جمع کر دیتی ہے، اور معنی حقیقی (مطلق جمع والا معنی) اور معنی مجازی (حال والا معنی) ان کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ دونوں وصف جمع میں شریک ہیں کہ معنی حقیقی تو مطلق جمع ہے اور معنی مجازی میں بھی جمع والا معنی ہوتا ہے یعنی جس طرح معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے اسی طرح حال اور ذوالحال بھی جمع ہو جاتے ہیں اور حال ذوالحال کے ساتھ اس لئے جمع ہو جاتا ہے کہ حال معنی کے اعتبار سے ذوالحال کی صفت ہوا کرتا ہے اور صفت کا موصوف کے ساتھ جمع ہونا بہت ہی ظاہر ہے، اور جب واؤ حال کے معنی کیلئے آئے تو اس وقت یہ شرط کے معنی کا فائدہ دے گا اور شرط کے معنی کا فائدہ اس وجہ سے واؤ دیتا ہے کہ حال، ذوالحال کیلئے اس طرح قید ہوتا ہے جس طرح شرط جزاء کیلئے قید ہوتی ہے۔

قوله: مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِی الْمَاْذُوْنِ الخ

واؤ کا مجازاً حال کیلئے آنا، اور اس کی تین مثالیں

یہاں سے مصنفؒ واؤ مجازاً حال کیلئے آتا ہے اس کی تین مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔

مثال اول: حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے عبد ماذون سے کہا ''اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ'' تو مجھے ہزار روپیہ ادا کر اس حال میں کہ تو آزاد ہے، تو ایک ہزار کا ادا کرنا آزادی کے لئے شرط ہوگا اور یہ واؤ حال کیلئے ہے اور شرط کا فائدہ دیتی ہے اور پہلا جملہ دوسرے جملہ کیلئے شرط ہے اگر عبد ماذون ہزار روپیہ ادا کرے گا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہیں ہوگا، اور یہ ایسا ہوگا گویا کہ اس نے یوں کہا ''اِنْ اَدَّيْتَ اِلَیَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ''۔

مثال ثانی: حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب مسلمانوں کے امام نے کفار سے کہا ''اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ'' کہ تم دروازہ کھول دو اس حال میں کہ تم امن والے ہو، یہ واؤ بھی حال کیلئے ہے اور معنی شرط کا فائدہ دیتا ہے امان کیلئے ان کا دروازہ کھولنا شرط ہوگا، دروازہ

کھولے بغیر ان کیلئے امان حاصل نہ ہوگی۔

مثال ثالث: اور اگر امام نے حربی کافر سے کہا "اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ" تو اتر آ اس حال میں کہ تو امان والا ہے، یہ واؤ بھی حال کیلئے ہے اور معنی شرط کا فائدہ دیتی ہے اگر کافر اتر آیا تو امان کا مستحق ہوگا ورنہ امان کا مستحق نہیں ہوگا۔

قولہ: وَاِنَّمَا تُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ الخ

واؤ کو بطریق مجاز حال پر محمول کرنے کی دو شرطیں

یہاں سے مصنفؒ واؤ کو بطریق مجاز حال کے معنی پر محمول کرنے کی دو شرطیں بیان فرما رہے ہیں۔

(۱) **شرط اول:** یہ ہے کہ لفظ معنی مجازی یعنی حال کا احتمال رکھتا ہو، یعنی لفظ جس محل میں استعمال ہوا ہو وہ محل معنی مجازی کی صلاحیت اور احتمال رکھتا ہو۔

(۲) **شرط ثانی:** کہ معنی مجازی کی تعیین اور معنی حقیقی کے ترک پر کوئی دلیل موجود ہو اور معنی مجازی کے پائے جانے اور معنی حقیقی کے متعذر ہونے پر قرینہ موجود ہو جیسے آقا نے اپنے غلام سے کہا "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ" کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کر اس حال میں کہ تو آزاد ہے، اس مثال "وَاَنْتَ حُرٌّ" میں واؤ حال کیلئے ہے اور اس میں دونوں شرطیں پائی جا رہی ہیں پہلی شرط اس طرح پائی جاتی ہے کہ محل یعنی کلام حال کے معنی کا احتمال بھی رکھتا ہے، کہ غلام کی آزادی کو ایک ہزار روپیہ پر معلق کیا گیا ہے کہ حریت ادائے الف کے وقت متحقق ہوگی اس سے پہلے متحقق نہ ہوگی اور غلام کے آزاد کرنے کو ایک ہزار پر معلق کرنا بھی صحیح ہے،

اور دوسری شرط بھی پائی جاتی ہے کہ معنی حال کی تعیین اور معنی حقیقی کے ترک پر دلیل بھی موجود ہے اگر واؤ اپنے معنی حقیقی یعنی عطف کیلئے ہو تو "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ" کا معنی یہ ہوگا کہ اے غلام تم ہزار روپیہ ادا کر دو اور تم آزاد ہو، حالانکہ آقا اپنے غلام کے رقیق ہونے کی وجہ سے اس پر مال کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ غلام اور اس کا مال وہ سب مولیٰ کی مِلک ہے اور غلام سے مال کا مطالبہ کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اپنے آپ سے مطالبہ کرنا ہے اور یہ ناممکن ہے لہٰذا غلام پر مال واجب کرنا بھی ناممکن ہے،

لہٰذا واؤ کو عطف کیلئے لینے سے چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اس لئے واؤ کو عطف کیلئے لینا متعذر رہا اور حریت عبد کو ادائے الف پر معلق کرنا صحیح ہے اور کلام کو اسی پر محمول کیا جائے گا پس واؤ یہاں حال کے معنی میں ہے اور حال شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے تو آزادی ہزار کی ادائیگی پر معلق ہوگی۔

وَلَوْ قَالَ "اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرِيْضَةٌ اَوْ مُصَلِّيَةٌ" تُطَلَّقُ فِي الْحَالِ وَلَوْ نَوَى التَّعْلِيْقَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ فِيْمَا بَيْنَهٗ وَ بَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ اللَّفْظَ وَاِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ اِلَّا اَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهٗ وَاِذَا تَاَيَّدَ ذَالِكَ بِقَصْدِهٖ ثَبَتَ وَلَوْ قَالَ "خُذْ هٰذِهِ الْاَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ" لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي الْبَزِّ وَيَكُوْنُ الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً لِاَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَزِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِاَخْذِ الْاَلْفِ مُضَارَبَةً فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا "طَلِّقْنِيْ وَلَكَ اَلْفٌ" فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهٗ عَلَيْهَا لِاَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ اَلْفٌ لَا يُفِيْدُ حَالَ وُجُوْبِ الْاَلْفِ عَلَيْهَا وَقَوْلُهَا طَلِّقْنِيْ مُفِيْدٌ بِنَفْسِهٖ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِدُوْنِ الدَّلِيْلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ "اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ" لِاَنَّ دَلَالَةَ الْاِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيْقَةِ اللَّفْظِ

ترجمہ: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرِيْضَةٌ اَوْ مُصَلِّيَةٌ" کہ تو طلاق والی ہے اور تو بیمار ہے یا تو طلاق والی ہے اور نماز پڑھنے والی ہے، تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر خاوند نے تعلیق کی نیت کی تو اس کی نیت اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان صحیح ہوگی اس لئے کہ متکلم کا لفظ اگرچہ معنی حال کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر کی متکلم کے ارادے کے ساتھ تائید ہوگئی تو وہ خلاف ظاہر ثابت ہو جائے گا (اور طلاق دیانۃً ثابت ہو جائے گی)

اور اگر کسی نے کہا کہ یہ ایک ہزار روپیہ مضاربت پر کام کرنے کیلئے لے لو اور ان کے ساتھ کپڑے کا کام کرو تو مضاربت کا عمل کپڑے کے ساتھ مقید نہیں ہوگا اور مضاربت عام ہوگی، اس لئے کہ کپڑے کا کام ایک ہزار روپیہ بطور مضاربت لینے کیلئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے اوّل کلام اس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا،

اور اسی اصول پر حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا کہ "تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ہزار روپیہ ہے" اور پھر خاوند نے اس کو طلاق دیدی تو خاوند کیلئے عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ عورت کا قول "وَلَكَ اَلْفٌ" عورت پر وجوب الف کے حال ہونے کا فائدہ نہیں دیتا، اور عورت کا قول "طَلِّقْنِيْ" بذاتہ فائدہ دیتا ہے پس عورت کے اس قول پر عمل کو بغیر دلیل کے نہیں چھوڑا جائے گا، برخلاف کہنے والے کے اس قول کے کہ تو یہ سامان اٹھا اور تیرے لئے ایک درہم ہے اس لئے کہ اجارہ کی دلالت لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کرنے سے روکتی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے واؤ کے معنی مجازی کیلئے شرائط کے نہ پائے جانے کی تفصیل اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں اور اسی مذکورہ ضابطے پر حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے۔

تشریح: قولہ: وَلَوْ قَالَ "اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرِيْضَةٌ الخ

واؤ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے لیکن معنی مجازی کے مراد لینے پر کوئی دلیل موجود نہیں

واؤ بطریق مجاز حال کے معنی میں اس وقت استعمال ہوگا جب دو شرطیں پائی جائیں گی (۱) لفظ جس محل میں استعمال ہوا ہے وہ محل معنی حال کی صلاحیت رکھتا ہو (۲) معنی مجازی کے ثبوت پر کوئی دلیل بھی موجود ہو اگر ان دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو وہ واؤ بطریق مجاز معنی حال کیلئے نہ ہوگی بلکہ واؤ حقیقی معنی عطف کیلئے ہوگی، جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرِيْضَةٌ" یا "اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مُصَلِّيَةٌ" کہ تو طلاق والی ہے اور بیمار ہے یا یوں کہا کہ تو طلاق والی ہے اور تو نماز پڑھنے والی ہے، تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی ،اس مثال میں واؤ کو بطریق مجاز حال کے معنی میں لینے کیلئے دوسری شرط نہیں پائی جا رہی کہ معنی مجازی کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود نہیں، اس لئے کہ کوئی آدمی اپنی بیوی کو بیماری یا نماز کی حالت میں طلاق نہیں دیتا کیونکہ بیماری میں تو آدمی کو ترس اور رحم آتا ہے اور نماز کی حالت دل میں رقت اور نرمی پیدا کرتی ہے کہ بیوی بڑے تقویٰ والی اور صالحہ ہے ان دونوں حالتوں میں عام طور پر طلاق نہیں دی جاتی لہٰذا جب معنی حال کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو واؤ حال کیلئے نہیں ہوگی بلکہ عطف کیلئے ہوگی، مذکورہ مثال میں دونوں الگ الگ جملے ہوں گے اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ خبریہ پر ہوگا اور دونوں مستقل جملے ہوں گے اور ایک دوسرے کی قید نہ ہوگا لہٰذا وقوع طلاق حالت مرض اور حالت صلوٰۃ کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ تکلم کرتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی،

لیکن اگر متکلم نے وقوع طلاق کو حالت مرض یا حالت صلوٰۃ پر معلق کرنے کی نیت کی تو یہ نیت قضاءً صحیح نہیں ہوگی قاضی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا بلکہ فوراً طلاق واقع ہونے کا فیصلہ کر دیگا، لیکن یہ نیت دیانتاً صحیح ہوگی کہ "فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ" اسکی نیت معتبر ہوگی اور طلاق حالت مرض اور حالت صلوٰۃ کے ساتھ مقید ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ خاوند کا قول "اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرِيْضَةٌ" اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر یہ معنی خلاف ظاہر ہے تو جب خاوند نے خلاف ظاہر معنی کو نیت اور ارادہ سے مؤید کر دیا تو یہ معنی دیانتاً ثابت ہو جائے گا اور فوراً طلاق واقع ہونے کی بجائے حالت مرض اور حالت صلوٰۃ کے ساتھ مقید ہوگی اور خاوند کا واؤ سے معنی حال مراد لینا فتویٰ کی رو سے معتبر ہوگا۔

قوله: وَلَوْ قَالَ "خُذْ هٰذِهِ الْاَلْفَ مُضَارَبَةً الخ

جب واؤ حال کے معنی کی صلاحیت نہ رکھے تو عطف پر محمول ہوگی

یہاں سے مصنفؒ اس کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ واؤ بطریق مجاز حال کے معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا تو پھر عطف پر محمول ہوگی اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا "خُذْ هٰذِهِ الْاَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِی الْبَزِّ" تم مضاربت کیلئے یہ ہزار روپیہ لے لو اور اس کے ساتھ کپڑے کی تجارت کرو، تو کپڑے کی تجارت کے ساتھ مضارب کا عمل مقید نہیں ہوگا بلکہ مضاربت عام ہوگی اور مضارب جو تجارت کرنا چاہے کر سکتا ہے، اب اس مثال میں واؤ حالیہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر واؤ حال کیلئے ہو تو حال اور ذوالحال میں اقتران ہوتا ہے اور یہاں اقتران کی کوئی صورت نہیں بنتی اس لئے کہ پہلا جملہ یعنی ایک ہزار کا لینا مقدم ہوگا، اور دوسرا جملہ یعنی کپڑے کی تجارت کا عمل مؤخر ہوگا اور مؤخر مقدم کا حال نہیں بن سکتا کیونکہ حال اور

ذوالحال کے درمیان اقتران نہیں پایا جارہا، اور دوسری وجہ حال نہ بننے کی یہ بھی ہے کہ واؤ کے بعد والا جملہ انشائیہ ہے اور حال کیلئے مسلمہ ضابطہ ہے کہ حال جملہ خبریہ ہی ہوتا ہے جملہ انشائیہ حال نہیں بن سکتا، اس لئے اب یہ واؤ حال کیلئے نہیں ہوگا بلکہ عطف کیلئے ہوگا اور دوسرا جملہ رب المال کی طرف سے مشورہ ہوگا کہ اس ہزار روپے کے ساتھ کپڑے کی تجارت کرو اب مضارب کو اختیار ہوگا چاہے کپڑے کی تجارت کرے یا کسی دوسری چیز کی لہٰذا مضارب کو ہر چیز کی تجارت کرنے کا اختیار ہوگا۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَؒ اِذَا قَالَت الخ

اسی مذکورہ ضابطہ پر حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی ضابطہ پر کہ واؤ حال کے معنی کی جب صلاحیت نہ رکھے تو پھر واؤ عطف کیلئے ہوگا، حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا ''طَلِّقْنِیْ وَلَکَ اَلْفٌ'' کہ تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار ہے، تو خاوند نے اس کو طلاق دیدی تو طلاق واقع ہوجائے گی اور عورت پر ہزار درہم واجب نہیں ہوں گے، کیونکہ ''وَلَکَ اَلْفٌ'' میں واؤ حال کیلئے نہیں ہے، اگر واؤ کو حال کیلئے قرار دیا جائے تو پھر مطلب بنے گا کہ طلاق دینے کی حالت میں تیرے لئے ایک ہزار ہے، اور ایک ہزار روپیہ طلاق کیلئے بدل اور عوض بن جائے گا حالانکہ طلاق عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ عقد تبرع ہے، اس لئے طلاق بغیر مال کے ہونا ہی اصل ہے، اور جب واؤ حال کیلئے نہیں ہے تو پھر واؤ عطف کیلئے ہوگا اور ''طَلِّقْنِیْ'' الگ جملہ ہوگا اور ''وَلَکَ اَلْفٌ'' الگ جملہ ہوگا اور یہ پہلے جملہ کی قید اور جزاء نہیں بنے گا اور عورت کا قول ''طَلِّقْنِیْ'' بذات خود مفید ہے کیونکہ اس کے ذریعہ سے مطلقاً ایقاع طلاق کو طلب کیا گیا ہے لہٰذا بغیر دلیل کے اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا اور جب خاوند نے طلاق دیدی تو فوراً طلاق واقع ہوجائے گی اور عورت پر ایک ہزار روپیہ بھی واجب نہیں ہوگا، اس کے برعکس اگر کسی نے مزدور سے کہا ''اِحْمَلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَکَ دِرْهَمٌ'' یہ سامان اٹھا اور تیرے لئے ایک درہم ہے، تو سامان اٹھانے کے بعد مزدور ایک درہم کا مستحق ہوگا، کیونکہ عقد اجارہ اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ اپنے حقیقی معنی عطف کیلئے نہیں ہے بلکہ حال کیلئے ہے اس لئے عقد اجارہ کیلئے اجرت کا ہونا ضروری ہے اور یہ بغیر بدل کے مشروع نہیں ہے اور بدل اور عوض اسی وقت واجب ہوسکتا ہے جب واؤ کو حال کیلئے مانا جائے اور حال شرط کے معنی میں ہوگا، بخلاف طلاق کے وہ تو عقد معاوضہ ہے ہی نہیں اس لئے واؤ کو عطف پر محمول کیا جائے گا۔

فَصْلٌ اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِیْبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهٰذَا تُسْتَعْمَلُ فِی الْاَجْزِیَةِ لِمَا اَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ ''بِعْتُ مِنْکَ هٰذَا الْعَبْدَ بِاَلْفٍ'' فَقَالَ الْاٰخَرُ ''فَهُوَ حُرٌّ'' یَکُوْنُ ذَالِکَ قَبُوْلًا لِلْبَیْعِ اِقْتِضَاءً وَیَثْبُتُ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِیْبَ الْبَیْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ ''وَهُوَ حُرٌّ'' اَوْ ''هُوَ حُرٌّ'' فَاِنَّهٗ یَکُوْنُ رَدًّا لِلْبَیْعِ وَاِذَا قَالَ لِلْخَیَّاطِ ''اُنْظُرْ اِلٰی هٰذَا الثَّوْبِ اَیَکْفِیْنِیْ قَمِیْصًا'' فَنَظَرَ فَقَالَ ''نَعَمْ'' فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ ''فَاقْطَعْهُ'' فَقَطَعَهٗ فَاِذَا هُوَ لَایَکْفِیْهِ کَانَ الْخَیَّاطُ ضَامِنًا لِاَنَّهٗ اِنَّمَا اَمَرَهٗ بِالْقَطْعِ عَقِیْبَ الْکِفَایَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ

"اِقْطَعْهُ" او "وَاقْطَعْهُ" فَاِنَّهٗ لَایَكُوْنُ الْخَیَّاطُ ضَامِنًا وَلَوْ قَالَ "بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشَرَةٍ فَاقْطَعْهُ" فَقَطَعَهٗ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًّا وَلَوْ قَالَ "اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ" فَالشَّرْطُ دُخُوْلُ الثَّانِيَةِ عَقِيْبَ دُخُوْلِ الْاُوْلٰى مُتَّصِلًا بِهٖ حَتّٰى لَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا وَالْاُوْلٰى اٰخِرًا اَوْ دَخَلَتِ الْاُوْلٰى اَوَّلًا وَالثَّانِيَةَ اٰخِرًا لٰكِنَّهٗ بَعْدَ مُدَّةٍ لَايَقَعُ الطَّلَاقُ

ترجمہ: فاء تعقیب مع الوصل کیلئے ہے اسی وجہ سے اسے جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے اس لئے کہ جزاء شرط کے بعد آتی ہے، ہمارے علماء نے کہا کہ جب بائع نے کہا کہ میں تجھ پر یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں بیچتا ہوں تو دوسرے نے کہا "فَهُوَ حُرٌّ" پس وہ آزاد ہے، تو اس کا یہ قول اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ہوگا اور اس قول سے بیع کے بعد آزادی ثابت ہو جائے گی، بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی شخص نے کہا "وَهُوَ حُرٌّ" اَوْ "هُوَ حُرٌّ" تو یہ بیع کو رد کرنا ہوگا، اور جب کسی نے درزی سے کہا اس کپڑے کو دیکھ، کیا یہ کپڑا میری قمیص کیلئے کافی ہو جائے گا؟ پس درزی نے کہا جی ہاں، پھر کپڑے کے مالک نے کہا کہ اس کو کاٹ دو اس نے کاٹ دیا تو وہ کپڑا قمیص کیلئے کافی نہ ہوا تو درزی کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک نے درزی کو کفایت کے بعد کاٹنے کا حکم دیا ہے،

اس کے برخلاف اگر اس نے کہا "اِقْطَعْهُ" یا کہا "وَاقْطَعْهُ" پھر وہ اس کو کاٹ دے تو درزی کپڑے کا ضامن نہ ہوگا، اور اگر کسی نے کہا کہ میں تجھ پر یہ کپڑا بیچتا ہوں دس درہم کے بدلے میں "فَاقْطَعْهُ" پس اس کو کاٹ لو، پس درزی نے اس کو کاٹ لیا اور کچھ نہیں کہا تو بیع تام ہو جائے گی،

اور اگر کسی نے کہا "اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ" اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پس اس میں تو تجھے طلاق ہے، تو طلاق کی شرط پہلے مکان میں داخل ہونے کے بعد دوسرے مکان میں متصلاً داخل ہونا ہوگا حتی کہ اگر وہ دوسرے مکان میں پہلے داخل ہوگئی اور پہلے میں بعد میں یا پہلے مکان میں پہلے داخل ہوئی اور دوسرے مکان میں بعد میں داخل ہوئی لیکن کچھ مدت کے بعد تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے حروف معانی میں سے دوسرے حرف فاء کا معنی بیان کیا ہے کہ فاء تعقیب مع الوصل کیلئے آتا ہے اور فاء کے تعقیب مع الوصل ہونے پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: فاء کا استعمال

قولہ: اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِيْبِ مَعَ الْوَصْلِ الخ

فاء کا تعقیب مع الوصل کیلئے آنا

یہاں سے مصنفؒ حروف معانی میں سے دوسرے حرف عطف فاء کے معنی کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں کہ فاء تعقیب مع الوصل کیلئے آتا

ہے اس پر تمام آئمہ مجتہدین اور آئمہ نحات کا اتفاق ہے اور تعقیب کا مطلب یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے بعد واقع ہوگا اور وصل کا مطلب یہ ہے معطوف، معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہوگا دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہوگا جیسے ''ضَرَبْتُ زَیْدًا فَعَمْرًوا'' یہاں پر فاء نے یہ معنی بتایا ہے کہ متکلم کی ضرب، زید اور عمرو دونوں پر اس طرح واقع ہوئی ہے کہ پہلے زید پھر اس کے متصل بعد بغیر کسی مہلت کے عمرو پر واقع ہوئی، لہٰذا تعقیب مع الوصل کا مطلب یہ ہوا کہ فاء کا معطوف اس کے معطوف علیہ کے حکم میں شریک ہوتا ہے ترتیب کے ساتھ بغیر مہلت اور تاخیر کے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کیلئے ہوتا ہے اسی لئے جزاؤں پر فاء داخل ہوتی ہے کیونکہ جزاء شرط کے فوراً بعد واقع ہوتی ہے لہٰذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ'' تو اس مثال میں ''فَاَنْتِ طَالِقٌ'' جزاء ہے اور پہلا جملہ ''اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ'' شرط ہے جیسے ہی دخول دار ہوگا اس پر طلاق کا وقوع مرتب ہو جائے گا لہٰذا دخول دار کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

قولہ: قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ ''بِعْتُ مِنْكَ الخ

فاء کے تعقیب مع الوصل کے معنی پر متفرع ہونیوالے چند مسائل

یہاں پر مصنفؒ نے تعقیب مع الوصل کے معنی پر چند مسائل متفرع کئے ہیں اور فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کیلئے آتی ہے اسی لئے اس کی جزاء پر بھی فاء داخل ہوتی ہے کیونکہ جزاء بھی شرط کے متصل بعد پائی جاتی ہے۔

مسئلہ اولیٰ: ہمارے علماءِ احناف نے فرمایا ہے کہ جب ایک آدمی نے دوسرے سے کہا ''بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِالْفٍ'' کہ میں نے تم پر یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں بیچا ہے، تو مشتری نے سن کر جواب میں یہ کہا ''فَهُوَ حُرٌّ'' پس وہ آزاد ہے پس مشتری کا ''فَهُوَ حُرٌّ'' کہنا اقتضاءً قبول بیع ہے، اس لئے کہ فاء تعقیب مع الوصل کیلئے ہے اور اس کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے اور ''فَهُوَ حُرٌّ'' ماقبل پر مرتب ہے اس سے پہلے ''قَبِلْتُهٗ'' جملہ محذوف ہے گویا کہ مشتری نے یوں کہا ''قَبِلْتُهٗ فَهُوَ حُرٌّ'' کہ میں نے بیع کو قبول کیا اور پھر اس کو آزاد کیا ہے اگر یہاں ''قَبِلْتُهٗ'' مقدر نہ مانا جائے تو ''فَهُوَ حُرٌّ'' کا ترتب ماقبل پر صحیح نہیں ہوگا اور کلام لغو ہو جائے گا حالانکہ مشتری کے قول ''فَهُوَ حُرٌّ'' میں فاء ترتیب پر دال ہے، اور حریت بغیر قبول بیع کے متحقق نہیں ہو سکتی تو مشتری کا ''فَهُوَ حُرٌّ'' کہہ کر غلام کو آزاد کرنا درحقیقت قبول بیع ہے، اس کے بعد غلام کو آزاد کرنا ہے لہٰذا یہ غلام مشتری کی طرف سے آزاد ہو جائے گا بخلاف اس کے کہ اگر مشتری نے کہا ''وَهُوَ حُرٌّ'' یا ''هُوَ حُرٌّ'' کہا،

واؤ کے ساتھ یا بغیر واؤ کے کہے، تو اس سے اقتضاء بیع ثابت نہیں ہوگی کیونکہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں آتی لہٰذا مابعد ماقبل پر مرتب نہیں ہوگا تو اقتضاء بیع بھی ثابت نہ ہوگی بلکہ اس بیع کو رد کرنا ثابت ہوگا تو مطلب ہوگا کہ تم کیا بیچتے ہو وہ تو آزاد ہے اور آزاد کو بیچنا صحیح نہیں ہے لہٰذا میں تیری اس بیع کو قبول نہیں کرتا۔

قولہ: وَاِذَا قَالَ لِلْخَيَّاطِ ''اُنْظُرْ اِلٰى هٰذَا الثَّوْبِ الخ

مسئلہ ثانیہ: یہاں سے مصنفؒ فاء کے تعقیب مع الوصل والے معنی پر دوسرا مسئلہ متفرع فرمارہے ہیں کہ اگر کسی نے درزی سے کہا کہ اس کپڑے کو دیکھو، کیا یہ میری قمیص کیلئے کافی ہوجائے گا اس نے دیکھ کر کہا کہ ہاں، تو کپڑے کے مالک نے درزی سے کہا "فَاقْطَعْهُ" پس اس کو کاٹ دے، درزی نے اس کپڑے کو کاٹ دیا، کاٹنے کے بعد معلوم ہوا کہ وہ کپڑا قمیص کیلئے کافی نہیں ہے تو اس کاٹنے سے کپڑے میں جو نقصان ہوا ہے اس کا درزی مالک کیلئے ضامن ہوگا اس لئے کہ مالک کے قول "فَاقْطَعْهُ" میں فاء تعقیب مع الوصل کیلئے ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کپڑا کاٹنے کا امر کفایت کے بعد ہے، گویا کہ مالک نے یوں کہا "اِنْ كَفَانِیْ قَمِیْصًا فَاقْطَعْهُ وَاِلَّا فَلَا" کہ اگر یہ قمیص کیلئے کافی ہو تو اس کو کاٹ دے ورنہ مت کاٹو، جب کپڑا کافی نہیں ہوا تو اس کا کاٹنا مالک کی اجازت کے بغیر ہوا، اس لئے بغیر اجازت کے کپڑا کاٹنے کی وجہ سے درزی نقصان کا ذمہ دار ہوگا،

بخلاف اس کے کہ اگر کپڑے کے مالک نے درزی سے کہا "اِقْطَعْهُ" بغیر حرف عطف کے یا واؤ کے ساتھ "وَاقْطَعْهُ" کہا بغیر فاء کے، درزی نے کاٹ دیا اور قمیص کیلئے کپڑا کافی نہ ہوا تو اس صورت میں درزی ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں کاٹنے کا حکم دینا قمیص کیلئے کافی ہونے پر مرتب نہیں کیا اور کاٹنے کا حکم ماقبل کفایت پر مرتب نہیں ہے بلکہ کاٹنے کا حکم مطلق ہے مالک کی اجازت کی وجہ سے کپڑا کاٹا گیا ہے اس وجہ سے درزی ضامن نہیں ہوگا۔

قولہ: وَلَوْ قَالَ "بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ الخ

مسئلہ ثالثہ: یہاں سے مصنفؒ فاء کے تعقیب مع الوصل کے معنی پر تیسرا مسئلہ متفرع کررہے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے دوسرے سے کہا "بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشَرَةٍ فَاقْطَعْهُ" میں نے یہ کپڑا تم پر دس درہم میں بیچا ہے پس تم اس کو کاٹ لو، تو دوسرے آدمی نے بغیر کچھ کہے اس کپڑے کو کاٹ دیا تو اس کے کاٹنے کی وجہ سے بیع تام ہوجائے گی، کیونکہ بائع نے اپنے قول "فَاقْطَعْهُ" میں فاء کو استعمال کرکے اس کو ماقبل پر مرتب کیا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ اس نے عقد بیع قبول کرکے کاٹا ہے لہٰذا قبولِ بیع اقتضاءً ثابت ہوا ہے، اور جب اس نے کپڑا کو کاٹ دیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے بیع کو قبول کرکے کاٹا ہے اور جب مشتری کی طرف سے بیع کو قبول کرنا پایا گیا ہے تو بیع تام ہوجائے گی اور اس پر دس درہم لازم ہوجائیں گے۔

قولہ: وَلَوْ قَالَ "اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهٖ فَهٰذِهِ الدَّارَ الخ

مسئلہ رابعہ: یہاں سے مصنفؒ تعقیب مع الوصل کے معنی پر چوتھا مسئلہ متفرع کررہے ہیں کہ اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا "اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ" کہ اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں پس اس گھر میں تو تجھے طلاق ہے، تو طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد دوسرے گھر میں متصلاً داخل ہو اس لئے کہ فاء تعقیب مع الوصل کیلئے ہے، لیکن اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے

داخل ہوئی اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی، یا پہلے گھر میں پہلے داخل ہوئی اور دوسرے گھر میں کچھ دیر بعد داخل ہوئی تو اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی پہلی صورت میں تعقیب اور ترتیب نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں تعقیب تو پائی گئی ہے لیکن اتصال نہیں پایا گیا اس لئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ "اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ" كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِحَرْبِيٍّ "اِنْزِلْ فَاَنْتَ اٰمِنٌ" كَانَ اٰمِنًا وَاِنْ لَّمْ يَنْزِلْ وَفِي الْجَامِعِ مَااِذَا قَالَ "اَمْرُ اِمْرَاَتِيْ بِيَدِكَ فَطَلِّقْهَا" فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَةً بَائِنَةً وَلَا يَكُوْنُ الثَّانِيْ تَوْكِيْلًا بِطَلَاقٍ غَيْرِ الْاَوَّلِ فَصَارَ كَاَنَّهُ قَالَ طَلِّقْهَا بِسَبَبِ اَنَّ اَمْرَهَا بِيَدِكَ" وَلَوْ قَالَ "طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ" فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَةً رَّجْعِيَّةً وَلَوْ قَالَ "طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ" وَ طَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَتَيْنِ وَكَذَالِكَ لَوْ قَالَ "طَلِّقْهَا وَاَبِنْهَا" اَوْ "اَبِنْهَا وَ طَلِّقْهَا" فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيْقَتَانِ وَ عَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا اُعْتِقَتِ الْاَمَةُ الْمَنْكُوْحَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءٌ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا اَوْ حُرًّا لِاَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيْرَةَ حِيْنَ اُعْتِقَتْ "مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ" اَثْبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مِلْكِهَا بُضْعَهَا بِالْعِتْقِ وَ هٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا اَوْ حُرًّا وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْئَلَةُ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَاِنَّ بُضْعَ الْاَمَةِ الْمَنْكُوْحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَ لَمْ يَزَلْ عَنْ مِلْكِهِ بِعِتْقِهَا فَدَعَتِ الضَّرُوْرَةُ اِلَى الْقَوْلِ بِاِزْدِيَادِ الْمِلْكِ بِعِتْقِهَا حَتّٰى يَثْبُتَ لَهُ الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَ يَكُوْنُ ذَالِكَ سَبَبًا لِثُبُوْتِ الْخِيَارِ لَهَا وَ اِزْدِيَادُ مِلْكِ الْبُضْعِ بِعِتْقِهَا مَعْنٰى مَسْئَلَةِ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَيُدَارُ حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلٰى عِتْقِ الزَّوْجَةِ دُوْنَ عِتْقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ

ترجمہ: اور فاء کبھی علت بیان کرنے کیلئے آتا ہے اسکی مثال جب آقا نے اپنے غلام سے کہا "اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ" کہ تو مجھے ایک ہزار روپے ادا کر اس لئے کہ تو آزاد ہے، تو وہ غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا اگر چہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو، اور اگر کسی مسلمان نے حربی کافر سے کہا "اِنْزِلْ فَاَنْتَ اٰمِنٌ" تو اتر آ اس لئے کہ تو امن والا ہے، تو وہ کافر امان والا ہو جائے گا اگر چہ نہ اترے،

اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر خاوند نے کسی سے کہا کہ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے لہٰذا تو اس کو طلاق دیدے، اس نے اس کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی، اور دوسرا جملہ "فَطَلِّقْهَا" پہلی طلاق کے علاوہ کسی اور طلاق کا وکیل بنانا نہیں ہوگا، پس ایسا ہو گیا گویا کہ اس نے یوں کہا تو اس کو طلاق دیدے اس وجہ سے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، اور اگر کہا تو اس کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے پس اس نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اس کو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائیگی، اور اگر اس نے کہا کہ تو اس کو طلاق دیدے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے اور اس نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اس کو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور اس طرح اگر خاوند نے کہا کہ تو اس کو طلاق دیدے اور اس کو جدا کر دے، یا یوں کہا تو اس کو جدا کر دے اور اس کو طلاق دیدے پس اس نے اس کو اسی

مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی،

اور فاء کے بیان علت ہونے کے ضابطہ کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب منکوحہ باندی آزاد کردی گئی تو اس کیلئے خیار ثابت ہوگا خواہ اس کا خاوند غلام ہو یا آزاد، اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد حضرت بریرہؓ سے جس وقت وہ آزاد کردی گئی "مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ" کہ تو اپنے آپ کو اختیار کرلے اس لئے کہ تو اپنی بضعہ کی مالک ہو چکی ہے، آپ ﷺ نے جو حضرت بریرہؓ کیلئے خیار ثابت کیا اس وجہ سے کہ وہ اپنے بضعہ کی مالک ہو چکی ہے آزاد ہونے کی وجہ سے، اور یہ معنی خاوند کے غلام ہونے یا آزاد ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا اور فاء جو حدیث میں مذکور ہے اس سے طلاق بالنساء کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے اس لئے کہ منکوحہ باندی کا بضعہ خاوند کی ملک ہے اور اس کے آزاد ہونے سے شوہر کی ملکِ بضعہ زائل نہیں ہوتی پس ضرورت داعی ہوگئی ہے اس کے آزاد ہونے سے ملک بڑھ جانے کے قائل ہونے کی، حتی کہ خاوند کیلئے زیادتی ملک ثابت ہو جائے گی اور خاوند کی ملک کی زیادتی کا ثابت ہونا باندی کیلئے ثبوتِ خیار کا سبب ہوگا، اور باندی کی آزادی کی وجہ سے ملک بضعہ کا زیادہ ہونا طلاق بالنساء کے اعتبار کے مسئلہ کے معنی ہیں، پس تین طلاقوں کے مالک ہونے کا حکم کا مدار بیوی کی آزادی پر ہوگا نہ کہ خاوند کی آزادی پر جیسا کہ وہ حضرت امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے فاء کا مجازی معنی بیان کیا ہے کہ فاء کبھی بیان علت کیلئے آتا ہے پھر اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر مجازی معنی پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَقَدْ يَكُوْنُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ الخ

فاء کا بیان علت کیلئے آنا

یہاں سے مصنفؒ فاء کا تعقیب مع الوصل والا معنی بیان فرمانے کے بعد فاء کا مجازی معنی بیان فرما رہے ہیں کہ فاء کبھی بیانِ علت کیلئے آتا ہے لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ حقیقی معنی متعذر ہو پھر مجازی معنی مراد لیا جائے گا اور فاء کے بیانِ علت کا مطلب یہ ہے کہ کبھی فاء کا مابعد ماقبل کیلئے علت بن رہا ہوتا ہے تو فاء کا مدخول علت ہوتا ہے جیسے "اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ" تو خوش ہو جا اس لئے کہ تیرے پاس مدد آ چکی ہے، اس مثال میں فاء کا مابعد ماقبل کیلئے علت بن رہا ہے کہ خوش ہونے کی علت کیا ہے کہ مدد آ چکی ہے،

اور کبھی فاء کا ماقبل مابعد کیلئے علت ہوتا ہے تو فاء کا مدخول معلول ہوتا ہے جیسے عربوں کا مقولہ ہے "اَطْعَمْتُهٗ فَاَشْبَعْتُهٗ" کہ میں نے اس کو کھلایا کہ اس کو سیر کردیا، اس مثال میں فاء کا ماقبل مابعد کیلئے علت ہے کہ سیر کرنے کی علت کیا ہے کہ میں نے اس کو کھانا کھلایا ہے۔

قولہ: مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ الخ

فاء کے بیان علت کیلئے ہونے کی مثال

یہاں سے مصنفؒ اس بات کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ فاء کبھی مجازاً بیان علت کیلئے ہوتا ہے اور فاء کا مابعد ماقبل کیلئے علت بنتا ہے جیسے آقا نے اپنے غلام سے کہا "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ" تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کر اس لئے کہ تو آزاد ہے، تو غلام فوراً آزاد ہو جائے گا اگر چہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو، یہاں فاء کا حقیقی معنی تعقیب مع الوصل والا دشوار اور متعذر ہے، اس لئے کہ "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا" جملہ انشائیہ ہے اور "فَاَنْتَ حُرٌّ" جملہ خبریہ ہے، اور جملہ خبریہ، جملہ انشائیہ پر مرتب نہیں ہو سکتا اور جب جملہ انشائیہ کا جملہ خبریہ پر عطف کرنا صحیح نہیں، تو مجازی معنی فاء کو بیان علت کیلئے لیا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ تو مجھے ہزار روپیہ دیدے اس لئے کہ تو آزاد ہے، اور فاء کا مابعد ماقبل کیلئے علت ہے کہ غلام کو ادائیگی ہزار کا حکم کیوں ہے اس کی علت یہ ہے کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا ہے اور غلام فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے تو غلام کی آزادی فوراً ہو جائیگی اور ایک ہزار غلام پر آقا کا قرضہ ہو جائے گا جو بعد میں کما کر دے گا۔

بیان علت کیلئے فاء کی دوسری مثال اگر مسلمان نے حربی سے کہا "اِنْزِلْ فَاَنْتَ اٰمِنٌ" تو نیچے اتر آ اس لئے کہ تو امان والا ہے، تو اس صورت میں چاہے وہ نیچے اترے یا نہ اترے دونوں صورتوں میں اس کو امان حاصل ہو جائے گی، اس مثال میں فاء علت کیلئے ہے اور اس کا حقیقی معنی متعذر ہے اور یہ فاء عطف کیلئے نہیں ہو سکتا کیونکہ فاء کا مابعد "اَنْتَ اٰمِنٌ" جملہ خبریہ ہے اور فاء کا ماقبل "اِنْزِلْ" جملہ انشائیہ ہے، اور جملہ خبریہ، جملہ انشائیہ پر مرتب نہیں ہو سکتا اور جملہ انشائیہ پر جملہ خبریہ کا عطف کرنا جائز نہیں ہے اب اس کی امان اترنے پر معلق نہیں ہوگی، اب جب فاء کو عطف کیلئے لینا جائز نہ ہوگا تو فاء کو بیان علت پر مجازاً محمول کیا جائے گا، مطلب یہ ہوگا کہ جب اترنے کی علت امن کا حاصل ہونا موجود ہے تو، تو اتر آ، اس لئے اس کو فی الحال امان حاصل ہو جائے گی اگر چہ وہ اترے یا نہ اترے۔

قولہ: وَفِی الْجَامِعِ مَااِذَا قَالَ "اَمْرُ اِمْرَاَتِیْ بِیَدِكَ الخ

فاء کے ماقبل کا مابعد کیلئے علت ہونا

فاء کبھی مجازاً بیان علت کیلئے ہوتا ہے پہلے وہ مثالیں تھیں کہ فاء کا مابعد ماقبل کیلئے علت بنتا تھا اب یہاں سے وہ مثالیں پیش کر رہے ہیں کہ فاء کا ماقبل مابعد کیلئے علت بنتا ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر خاوند نے کسی آدمی کو طلاق کا وکیل بناتے ہوئے کہا "اَمْرُ اِمْرَاَتِیْ بِیَدِكَ فَطَلِّقْهَا" کہ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس لئے تو اس کو طلاق دیدے، اس مثال میں فاء بیان علت کیلئے ہے اور فاء کا حقیقی معنی متعذر ہے اس لئے کہ فاء کا ماقبل جملہ "اَمْرُ اِمْرَاَتِیْ بِیَدِكَ" جملہ خبریہ ہے اور فاء کا مابعد "فَطَلِّقْهَا" جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر درست نہیں ہے لہٰذا فاء کو مجازی معنی بیان علت پر محمول کیا جائے گا اور فاء کا ماقبل مابعد کیلئے علت بنے گا کہ میری بیوی کو طلاق دیدے اس کی علت یہ ہے کہ میں نے تجھ کو اس کی طلاق کا اختیار دیا ہے، اگر وکیل نے اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی، اور طلاق بائنہ اس لئے واقع ہوگی کہ امر بالید کے ذریعہ خاوند نے لفظ کنایہ سے طلاق کا اختیار دیا تھا اور

لفاظ کنایہ سے ایک طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے، اس مثال کا دوسرا جملہ "فَطَلِّقْهَا" معلول ہے اس سے پہلی طلاق کے علاوہ کسی دوسری طلاق کا اختیار ثابت نہیں ہوگا، اس سے وہی طلاق مراد ہوگی جو امر بالید کے ذریعہ وکیل کے سپرد کی گئی ہے،

مصنفؒ نے "فِی الْمَجْلِسِ" کی قید اس لئے لگائی ہے کہ یہ کلام تفویض طلاق کیلئے ہے اور تفویض مجلس تک رہتی ہے اور مجلس کے ختم ہونے یا مجلس کے تبدیل ہونے سے اختیار بھی ختم ہو جائے گا لہٰذا وکیل اگر اسی مجلس میں طلاق دے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی، ورنہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اور اگر خاوند نے کسی آدمی کو طلاق کا وکیل بناتے ہوئے کہا "طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ" کہ تو اس کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے، پس وکیل نے اگر اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائیگی کیونکہ صریح لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس مثال میں پہلی مثال کے برعکس ہے اس میں فاء کے مابعد کو ماقبل کیلئے علت بنایا گیا ہے کہ تو طلاق دیدے اس کی علت یہ ہے کہ "فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ" امر بالید اس طلاق کی علت ہے،

اور اگر خاوند نے طلاق کا وکیل کسی کو بناتے ہوئے یوں کہا "طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ" اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو عورت پر دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دونوں بائنہ ہوں گی، اس مثال میں فاء کی بجائے واؤ کو استعمال کیا گیا ہے اور واؤ عطف کیلئے آتی ہے، ترتیب اور تعلیل کیلئے نہیں آتی تو یہ دو الگ الگ جملے ہو جائیں گے، پہلے جملے "طَلِّقْهَا" سے طلاق صریح کا وکیل بنایا گیا ہے اور دوسرے جملے "وَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ" سے طلاق بائنہ کا وکیل بنایا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا پہلے جملہ کی توکیل سے طلاق رجعی اور دوسرے جملہ کی توکیل سے طلاق بائنہ واقع ہوگی اور طلاق رجعی کے بعد جب طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے تو اس طلاق رجعی کو بھی بائنہ بنا دیتی ہے، لہٰذا وکیل نے جب اسی مجلس میں اس عورت کو طلاق دیدی تو دو طلاقیں بائنہ واقع ہو جائیں گی،

اسی طرح اگر خاوند نے کسی آدمی کو طلاق کا وکیل بناتے ہوئے یوں کہا "طَلِّقْهَا وَاَبِنْهَا" تو اس کو طلاق دیدے اور اس کو بائنہ کر دے یا یوں کہا "اَبِنْهَا وَ طَلِّقْهَا" کہ تو اس کو بائنہ کر دے اور اس کو طلاق دیدے، اگر وکیل نے اسی مجلس میں اس کو طلاق دیدی تو ان دونوں صورتوں میں اس پر دو بائن طلاقیں واقع ہو جائیں گی، ان دونوں مثالوں میں واؤ عاطفہ ہے اور دونوں الگ الگ جملے ہیں، ایک طلاق لفظ "طَلِّقْهَا" سے واقع ہو جائے گی اور دوسری طلاق "وَاَبِنْهَا" کے ذریعہ سے، اور طلاق بائنہ کے ساتھ طلاق رجعی بھی بائن ہو جاتی ہے لہٰذا وکیل نے جب اسی مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاق بائن واقع ہو جائیں گی،

مصنفؒ نے اس مسئلہ میں جو "فِی الْمَجْلِسِ" کی قید لگائی ہے یہ قید اتفاقی ہے یا کاتب کا سہو ہے، کیونکہ توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی بلکہ وکیل کو جس طرح مجلس میں طلاق دینے کا اختیار ہوتا ہے اسی طرح مجلس کے ختم ہونے کے بعد بھی اختیار ہوتا ہے، بخلاف اس کے کہ اگر امر بالید کے ذریعہ طلاق کا وکیل بنایا گیا ہو وہاں تفویض طلاق صرف مجلس تک محدود ہوتی ہے اور مجلس کے ختم ہونے کے بعد اختیار ختم ہو جاتا ہے۔

قوله: وَ عَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا اُعْتِقَتِ الْاَمَةُ الْمَنْكُوْحَةُ الخ

باندی کو خیار عتق حاصل ہوگا خواہ اسکا خاوند آزاد ہو یا غلام

یہاں سے مصنفؒ نے فاء کے بیان علت والے معنی پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ منکوحہ باندی کو جب آقا آزاد کردے تو اس باندی کو خیار عتق حاصل ہوگا خواہ اس کا خاوند آزاد ہو یا غلام، یعنی باندی کے آزاد ہونے کے بعد اس کو اپنے خاوند کے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کا اختیار ہوتا ہے اسی کو خیار عتق کہتے ہیں،

مصنفؒ نے اس کی دلیل ذکر کی ہے کہ حضرت بریرہؓ منکوحہ باندی تھیں حضرت مغیثؓ کے نکاح میں، حضرت عائشہؓ نے انہیں خرید کر آزاد کر دیا جب انہیں آزاد کیا گیا تو اس وقت حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ''مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ'' کہ تو اپنے بضعہ کی مالک ہوگئی ہے لہٰذا تجھے فسخ نکاح کا اختیار ہے، اس حدیث پاک میں فاء بیان علت کیلئے ہے کیونکہ فاء کا حقیقی معنی تو مراد ہو نہیں سکتا کیونکہ فاء کے بعد جملہ انشائیہ ہے اور فاء کا ماقبل جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے، لہٰذا فاء بیان علت کیلئے ہے اور فاء کا مدخول ''فَاخْتَارِيْ'' معلول اور حکم ہے اور فاء کا ماقبل جملہ ''مَلَكْتِ بُضْعَكِ'' بضعہ کا مالک ہونا علت ہے اور فاء حکم پر داخل ہے لہٰذا حکم یعنی ثبوت خیار کا حاصل ہونا، علت یعنی ثبوتِ ملک بضعہ پر مرتب ہوگا، لہٰذا جب بھی علت ثبوتِ ملکِ بضعہ پائی جائے گی تو اس پر خیار عتق ثابت ہو جائے گا خواہ اس کا خاوند غلام ہو یا آزاد،

اسی کو مصنفؒ نے یوں بیان کیا ہے کہ یہ معنی یعنی منکوحہ باندی کیلئے ملک بضعہ کا ثابت ہونا، خاوند کے غلام یا آزاد ہونے میں کوئی فرق نہیں کرتا، کہ خاوند غلام ہو یا آزاد اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ ثبوت ملک بضعہ کی علت جس طرح خاوند کے غلام ہونے کی صورت میں پائی جاتی ہے اسی طرح خاوند کے آزاد ہونے کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا خاوند کے آزاد ہونے کی صورت میں بھی باندی کو خیار عتق حاصل ہوگا، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک غلام ہونے کی صورت میں خیار عتق ملے گا، خاوند کے آزاد ہونے کی صورت میں باندی کو خیار عتق حاصل نہیں ہوگا۔

قوله: وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْئَلَةُ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ الخ

طلاق کی تعداد میں عورت کی حالت کے اعتبار کا ہونا

یہاں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ''فَاخْتَارِيْ'' فاء کے علت والے معنی سے طلاق میں عورتوں کے اعتبار کرنے کا مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق کی تعداد میں عورتوں کا اعتبار ہوتا ہے، بیوی اگر آزاد ہے تو خاوند کو تین طلاقوں کا اختیار ہوگا خواہ خاوند آزاد یا غلام، خاوند کا اعتبار نہ ہوگا، اگر بیوی باندی ہے تو خاوند کو دو طلاقوں کا حق حاصل ہوگا خواہ خاوند غلام ہو یا آزاد، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق میں مردوں کا اعتبار ہوگا اگر خاوند آزاد ہے تو تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور اگر خاوند غلام ہے تو دو طلاقوں کا مالک ہوگا بیوی چاہے باندی ہو یا آزاد اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،

اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کے ارشاد ''مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ'' میں جو فاء بیان علت کیلئے ہے اس سے مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے منکوحہ باندی کو اختیار اس لئے دیا تھا کہ وہ اپنے بضعہ کی مالک بن گئی، لیکن آزادی کی وجہ سے اس منکوحہ

باندی کی بضعہ خاوند کی ملک سے زائل نہیں ہوگی کیونکہ حضوراقدس ﷺ نے اسے اختیار دیا اوراس کی علت ملک بضعہ کوقرار دیا جب خاوند کی مِلک اس بضعہ سے زائل نہیں ہوئی تواب ضرورت ہوگئی اس بات کے قائل ہونے کی کہ باندی کی آزادی کی وجہ سے باندی کے بضعہ میں خاوند کی مِلک زیادہ ہوگئی ہے پہلے خاوندکواس پردوطلاقوں کا حق تھااب آزادی کے بعدخاوندکوتین طلاقوں کاحق مل رہاہےاس لئے باندی کواس کے ساتھ نہ رہنے کا اختیاردیاجائے گااورشوہرکی مِلک کازیادہ ہوناہی باندی کیلئے اختیارثابت ہونے کا سبب ہے،اور جب عورت کی بضعہ میں خاوندکی مِلک کی زیادتی باندی کے اختیارکاسبب ہےتواس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ طلاق میں عورتوں کااعتبارہوگا جب باندی تھی تواس وقت اس کی دوطلاقیں تھی اب آزاد ہونے سے تین طلاقیں ہوگئی ہیں، لہٰذا تین طلاقوں کے مالک ہونے کادارومدارعورت کی آزادی پرہوگا جیسا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کامذہب ہے، خاوندکی آزادی پرنہیں ہوگا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کامذہب ہے،حضرت امام شافعیؒ کےنزدیک طلاق میں مردوں کااعتبارہوگااگرخاوندآزادہےتو تین طلاقوں کا مالک ہوگا اگر خاوند غلام ہےتو دوطلاقوں کا مالک ہوگا حضرت امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضوراقدس ﷺ کا ارشاد ہے ’’اَلطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ وَالْعِدَّةُ بِالنِّسَآءِ‘‘ کہ طلاق میں مردوں کااعتبارہوگااورعدت میں عورتوں کااعتبارہوگا،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کااستدلال بھی حدیث پاک سے ہے کہ حضوراقدس ﷺ کاارشاد ہے ’’طَلَاقُ الْاَمَةِ ثِنْتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ‘‘ کہ باندی کی طلاق دوہےاوراس کی عدت دوحیض ہے،

احناف کی طرف سے حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غیرثابت یامنسوخ ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ اس حدیث کے راوی حضرت زیدبن ثابتؓ کی عین حیات میں قیاس اوررائے سے استدلال کرتے تھے پس صحابہ کااس حدیث سے استدلال نہ کرنااس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث منسوخ یاغیرثابت ہے، اگر بالفرض یہ حدیث ثابت ہوپھر مطلب یہ ہے کہ طلاق واقع کرنامردوں کاحق ہےاورعدت گزارناعورتوں کاحق ہے،یعنی مردطلاق دےسکتاہےعورت طلاق نہیں دےسکتی جیسے زمانۂ جاہلیت میں عورتیں مردوں کوطلاق دیتی تھیں حضوراقدس ﷺ نے جاہلیت کےاس طریقہ کوحدیث کےذریعہ باطل قراردیاہے۔

فَصْلٌ ثُمَّ لِلتَّرَاخِيْ لٰكِنَّهٗ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ يُفِيْدُ التَّرَاخِيْ فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمِ وَعِنْدَهُمَا يُفِيْدُ التَّرَاخِيْ فِي الْحُكْمِ وَبَيَانُهٗ فِيْ مَا اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا ’’اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ‘‘ فَعِنْدَهٗ يَتَعَلَّقُ الْاُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَ تَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَ لَغَتِ الثَّالِثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ ثُمَّ عِنْدَ الدُّخُوْلِ يَظْهَرُ التَّرْتِيْبُ فَلَا يَقَعُ اِلَّا وَاحِدَةٌ وَ لَوْ قَالَ ’’اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ‘‘ فَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَقَعَتِ الْاُوْلٰى فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّانِيَةُ وَالثَّالِثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الدُّخُوْلِ لِمَا ذَكَرْنَا وَاِنْ كَانَتِ الْمَرْاَةُ مَدْخُوْلًا بِهَا فَاِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْاُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاِنْ اَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَتْ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتِ الثَّالِثَةُ بِالدُّخُوْلِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ فِي الْفَصْلَيْنِ

ترجمہ: فصل ثم تراخی کیلئے آتا ہے لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تکلم، اور حکم دونوں میں فائدہ دیتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور اس اختلاف کا بیان اس صورت میں ہے کہ جب خاوند نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ" پس حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہوگی اور تیسری لغو ہوجائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول پر معلق ہوں گی پھر دخول کے وقت ترتیب ظاہر ہوگی لہٰذا ایک ہی واقع ہوگی،

اور اگر خاوند نے کہا "اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی اور دوسری اور تیسری لغو ہوجائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک دخول دار کے وقت ایک واقع ہوگی اس اصول کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں،

اور اگر عورت مدخول بہا ہو پس اگر خاوند نے شرط کو مقدم کیا تو پہلی طلاق دخول کے ساتھ معلق ہوگی اور دو طلاقیں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسی وقت واقع ہوجائیں گی اور اگر شرط کو مؤخر ذکر کیا ہو تو دو طلاقیں اسی وقت واقع ہوجائیں گی اور تیسری طلاق دخول پر معلق ہوجائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دونوں صورتوں میں دخول کے ساتھ معلق ہوں گی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے ثم کا معنی بیان کیا ہے کہ ثم تراخی کیلئے آتا ہے پھر حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ذکر کیا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ثم تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے پھر اس اختلاف پر چار مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: ثُمَّ لِلتَّرَاخِیْ

ثم کا تراخی کیلئے آنا

یہاں سے مصنفؒ حروف عاطفہ میں سے تیسرے حرف عطف ثم کا معنی بیان فرمارہے ہیں کہ ثم تراخی کیلئے آتا ہے یعنی ثم اپنے معطوف کو معطوف علیہ کے ساتھ جمع کرتا ہے لیکن تاخیر اور مہلت کے ساتھ جیسے "جَاءَنِیْ زَیْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو" کہ ثم نے زید اور عمرو دونوں کو آنے کے حکم میں جمع کیا ہے لیکن مہلت اور تاخیر کے ساتھ، کہ عمرو کی آمد زید کی آمد کے کچھ دیر بعد ہوئی ہے۔

قولہ: لٰکِنَّہٗ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَؒ یُفِیْدُ التَّرَاخِیْ الخ

ثم کے حکم اور تکلم دونوں میں تراخی کا فائدہ دینے میں اختلاف

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ثم حکم اور تکلم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے تکلم کے اعتبار سے

تراخی کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اگر چہ سکوت کا وقفہ نہ کیا ہو لیکن تقدیراً ان کے درمیان وقفہ سمجھا جائے گا، کہ متکلم نے جب معطوف علیہ کا تلفظ کیا تو گویا کہ سکوت اختیار کیا پھر تاخیر اور مہلت کے ساتھ معطوف کا تلفظ کیا ہے،

اور حکم کے اعتبار سے تراخی کا مطلب یہ ہے کہ معطوف کیلئے حکم، معطوف علیہ کے منفصلاً بعد میں ثابت ہوگا، یعنی جس طرح لفظ میں تراخی ہے اسی طرح معطوف کیلئے، معطوف علیہ والا حکم معطوف کے لئے تاخیر سے ثابت ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ثم مطلق تراخی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور مطلق کمال کا تقاضا کرتا ہے اور ہر چیز میں اس کا کمال اصل ہے اور تراخی کا کمال یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو۔

صاحبینؒ کا مذہب:

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ثم صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ تکلم میں، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر حکم کے ساتھ تکلم میں بھی تراخی مان لی جائے تو عطف کے معنی کی رعایت نہیں ہوگی کیونکہ انفصالی کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا لہٰذا حکم میں انفصال اور تراخی ہوگی لیکن تکلم میں انفصال اور تراخی نہ ہوگی۔

قولہ: وَبَيَانُهُ فِیْ مَا اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا الخ

ثمرۂ اختلاف کا ظہور مثالوں سے

یہاں سے مصنفؒ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک ثمرۂ اختلاف ظاہر کرنے کیلئے چار مثالیں ذکر فرما رہے ہیں مثال سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہو جاتی ہے اگر شوہر نے دوسری اور تیسری طلاق دی تو وہ لغو ہو جائے گی۔

مثال اوّل: اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ" تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار کے ساتھ معلق ہوگی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ ثم حکم اور تکلم دونوں میں تراخی کیلئے آتا ہے، اس لئے جب اس نے "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ" کہا تو پہلی طلاق دخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہوگی اس کے بعد اس نے گویا کہ خاموشی اختیار کی پھر تاخیر سے ثم طالق کہا تو تاخیر کی وجہ سے یہ طلاق شرط کے ساتھ معلق نہ ہوگی بلکہ فی الحال واقع ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اس لئے دوسری طلاق سے طلاق

واقع ہوتے ہی یہ عورت محل طلاق نہیں رہے گی تو محل طلاق نہ پائے جانے کی وجہ سے تیسری طلاق لغو اور بے کار ہو جائے گی،

لیکن صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول دار کے ساتھ معلق ہوں گی چونکہ صاحبینؒ کے نزدیک ثم صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو تینوں طلاقیں ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے وہ پہلی طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے گی لہٰذا ایک ہی طلاق واقع ہوگی دوسری اور تیسری محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائے گی، اب حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی طلاق تو ایک ہی واقع ہوگی لہٰذا طلاق واقع ہونے کے حکم میں تو اتفاق ہے لیکن اس حکم کی دلیل میں اختلاف ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسری طلاق ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوگی۔

قولہ: وَ لَوْ قَالَ "اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ الخ

مثال ثانی: اگر خاوند نے جزاء کو مقدم کیا اور شرط کو مؤخر کر کے یوں کہا "اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق فوراً واقع ہو جائے گی دخول دار کے بغیر، کیونکہ ثم تراخی فی الحکم پر دلالت کرتا ہے گویا کہ خاوند نے انت طالق کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے پھر ثانیہ او ثالثہ کا تکلم کیا ہے لہٰذا دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے، کیونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور وہ ایک ہی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی،

اور صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہوں گی کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک ثم تراخی فی الحکم کیلئے آتا ہے تو تینوں طلاقیں دخول دار کے ساتھ معلق ہوں گی تو جب دخول دار پایا جائے گا تو تینوں طلاقیں ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی لہٰذا جب پہلی طلاق واقع ہوگی تو غیر مدخول بہا اس سے بائنہ ہو جائے گی اس کے بعد اس کے محل طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی۔

قولہ: وَاِنْ كَانَتِ الْمَرْاَةُ مَدْخُوْلًا بِهَا الخ

مثال ثالث: اگر بیوی مدخول بہا ہو اور خاوند شرط کو مقدم کر کے اور جزاء کو مؤخر کر کے یوں کہے "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ" تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار کے ساتھ معلق ہوگی اور بعد والی دونوں طلاقیں فوراً اسی وقت واقع ہو جائیں گی، کیونکہ لفظ ثم تلفظ میں بھی تاخیر کا معنی دیتا ہے لہٰذا ثم کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق شرط سے منفصل ہے اور یہ دونوں طلاقیں دخول دار کی شرط پر معلق نہ ہوں گی لہٰذا دونوں واقع ہو جائیں گی، کیونکہ دوسری طلاق کے واقع ہونے کے بعد عدت کے موجود ہونے کی وجہ سے محل باقی ہے لہٰذا تیسری بھی واقع ہو جائے گی پھر اگر عدت کے دوران عورت کی طرف سے دخول دار کی شرط پائی گئی تو تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔

قولہ: وَاِنْ اَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَتْ ثِنْتَانِ الخ

مثال رابع: اگر خاوند شرط کو مؤخر کر کے اور جزاء کو مقدم کر کے یوں کہے "اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی دونوں طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخول دار کے ساتھ معلق ہوگی، کیونکہ لفظ ثم کی وجہ سے اس نے "اَنْتِ طَالِقٌ" کہہ کر خاموشی اختیار کی ہے پھر "ثُمَّ طَالِقٌ" کہہ کر خاموشی اختیار کی ہے اور پھر از سر نو کلام کیا ہے چنانچہ پہلی طلاق تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی اور دوسری تھوڑی دیر کے بعد واقع ہوگی اور تیسری دخول دار کے ساتھ معلق ہوگی اگر عدت کے دوران دخول دار پایا گیا تو تیسری بھی واقع ہو جائے گی اور اگر عدت کے بعد دخول دار پایا گیا تو محل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے تیسری طلاق واقع نہ ہوگی،

اور صاحبینؒ کے نزدیک ثم چونکہ لفظ میں تاخیر کا معنی نہیں دیتا بلکہ وصل کے معنی پر دلالت کرتا ہے تو تینوں طلاقیں دخول دار کے ساتھ معلق ہوں گی جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو، دونوں صورتوں میں اسے تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو تینوں طلاقیں علی الترتیب واقع ہوں گی۔

فَصْلٌ بَلْ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِاِقَامَةِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ فَاِذَا قَالَ لِغَیْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ" وَقَعَتْ وَاحِدَةً لِاَنَّ قَوْلَهٗ "لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ" رُجُوْعٌ عَنِ الْاَوَّلِ بِاِقَامَةِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ یَصِحَّ رُجُوْعُهٗ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ فَلَا یَبْقَی الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهٖ ثِنْتَیْنِ وَلَوْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا یَقَعُ الثَّلَاثُ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ لَا بَلْ اَلْفَانِ" حَیْثُ لَا یَجِبُ ثَلَاثَةُ الْاٰفٍ عِنْدَنَا وَقَالَ زُفَرُؒ یَجِبُ ثَلَاثَةُ الْاٰفٍ لِاَنَّ حَقِیْقَةَ اللَّفْظِ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِاِثْبَاتِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ یَصِحَّ عَنْهُ اِبْطَالُ الْاَوَّلِ فَیَجِبُ تَصْحِیْحُ الثَّانِیْ مَعَ بَقَاءِ الْاَوَّلِ وَذَالِكَ بِطَرِیْقِ زِیَادَةِ الْاَلْفِ عَلَی الْاَلْفِ الْاَوَّلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ" لِاَنَّ هٰذَا اِنْشَاءٌ وَذَالِكَ اِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ اِنَّمَا یَكُوْنُ فِی الْاَخْبَارِ دُوْنَ الْاِنْشَاءِ فَاَمْكَنَ تَصْحِیْحُ اللَّفْظِ بِتَدَارُكِ الْغَلَطِ فِی الْاِقْرَارِ دُوْنَ الطَّلَاقِ حَتّٰی لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِیْقِ الْاِخْبَارِ بِاَنْ قَالَ "كُنْتُ طَلَّقْتُكِ اَمْسِ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ" یَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا

ترجمہ: بل غلطی کی تلافی کیلئے آتا ہے ثانی کو اوّل کے قائم مقام بنا کر، پس جب خاوند نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ" تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ خاوند کا قول "لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ" اوّل طلاق سے رجوع کرنا ہے ثانی کو اوّل کے قائم مقام بنا کر اور خاوند کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہے پس اوّل طلاق واقع ہو جائے گی، پس اس کے قول "ثِنْتَیْنِ" کے وقت محل باقی نہیں رہے گا، اور اگر بیوی مدخول بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی،

اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ اگر اس نے کہا "لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ لَا بَلْ اَلْفَانِ" چنانچہ ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہیں ہوں گے اور حضرت امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ تین ہزار واجب ہوں گے اس لئے کہ لفظ بل کی حقیقت غلطی کی تلافی کرنا ہے ثانی کو اوّل کی جگہ ثابت کر کے،

اور مقر سے اوّل ابطال صحیح نہیں ہے لہٰذا اوّل کی بقاء کے ساتھ ثانی کو صحیح کرنا واجب ہوگا اور یہ اس طریقے پر ہوگا کہ اوّل ہزار پر ایک ہزار کی زیادتی کردی جائے، برخلاف کہنے والے کے "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ" اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور وہ اخبار ہے اور غلطی خبر دینے میں ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں، پس اقرار میں غلطی کا تدارک کر کے لفظ بل کو صحیح کرنا ممکن ہے نہ کہ طلاق میں، حتی کہ اگر طلاق بطریق اخبار ہو اس طرح کہ خاوند کہے "کُنْتُ طَلَّقْتُكِ اَمْسِ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ" تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے حروف معانی میں سے چوتھے "بَلْ" کا معنی بیان فرمایا ہے اور اس کے بعد بَلْ کی مثالیں بیان کی ہیں۔

تشریح: بل کا استعمال

قولہ: بَلْ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ الخ

بل کا غلطی کے تدارک کیلئے آنا

یہاں سے مصنفؒ حروف معانی میں سے بل کا معنی بیان فرمار ہے ہیں کہ "بل" غلطی کے تدارک اور غلطی کی تلافی کیلئے آتا ہے یعنی متکلم نے ماقبل والے کلام سے رجوع کر کے مابعد والے کلام کو اوّل کلام کے قائم مقام بنادیا ہے، اور لفظ بل کے ذریعہ معطوف علیہ سے اعراض کر کے معطوف کو اس کے قائم مقام بنادیا ہے جیسے "جَآءَنِیْ زَیْدٌ بَلْ عَمْرٌو" کہ زید کا لفظ متکلم کی زبان سے غلطی کے ساتھ نکل گیا تو اس کی تلافی متکلم نے بل عمرو سے کردی کہ میرے پاس عمرو آیا ہے، باقی رہا زید تو اس کے بارے میں کچھ خبر نہیں کہ وہ آیا ہے کہ نہیں آیا۔

قولہ: فَاِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا "اَنْتِ طَالِقٌ الخ

بل کی مثال اور تطبیق

بل چونکہ ماقبل کلام سے رجوع کرنے کیلئے آتا ہے لہٰذا بل کا یہ معنی وہاں متحقق ہوگا جہاں پر بل کے ماقبل سے رجوع جائز ہو اور رجوع جملہ خبریہ سے ہوسکتا ہے جملہ انشائیہ سے رجوع نہیں ہوسکتا جیسے خاوند نے اپنی بیوی غیر مدخول بہا سے کہا "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ" کہ تو ایک طلاق والی ہے نہیں بلکہ دو طلاق والی ہے، اس مثال میں بل کا ماقبل "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً" جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ میں رجوع صحیح نہیں ہوتا لہٰذا بل سے ماقبل والی طلاق سے رجوع نہیں ہوگا تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور چونکہ غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور "لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ" کہنے کے وقت وہ طلاق کا محل نہیں رہی اس لئے یہ قول لغو ہو جائے گا اور اس کے ذریعے مزید کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی،

لیکن اگر عورت مدخول بہا ہو تو پھر اس قول سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ "اَنْتِ طَالِقٌ" انشاء ہے اور اس سے رجوع

ممکن نہیں ہے تو "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً" سے ایک طلاق واقع ہوگی اور ایک طلاق کے بعد مدخول بہا عورت چونکہ طلاق کا محل رہتی ہے اس لئے لفظ "لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ" سے مزید دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی تو کل تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

قولہ: وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ "لِفُلَانٍ الخ

مسئلہ طلاق اور اقرار میں بل کے استعمال کا مختلف ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بل کا استعمال مسئلہ طلاق میں مسئلہ اقرار سے مختلف ہے، کہ عورت مدخول بہا ہو اس کو "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ" کہنے سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی لیکن اگر مقر نے یوں اقرار کیا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ لَا بَلْ اَلْفَانِ" تو ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے، بلکہ دو ہزار واجب ہوں گے اور امام زفرؒ کے نزدیک اس پر تین ہزار واجب ہوں گے،

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح مدخول بہا عورت کو "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ" کہنے سے تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اسی طرح اگر مقر نے یوں اقرار کیا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ" سے ایک ہزار اور "لَا بَلْ اَلْفَانِ" سے مزید دو ہزار واجب ہوں گے تو کل تین ہزار اس پر واجب ہوں گے۔

لفظ بل کی حقیقت

مصنفؒ "لِاَنَّ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ" سے حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ لفظ بل کی حقیقت یہ ہے کہ غلطی کا تدارک کرنے کیلئے اور اوّل سے اعراض کر کے ثانی کو اس کا قائم مقام بنانے کیلئے آتا ہے، لیکن یہاں مسئلہ اقرار میں اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اقرار کے بعد انکار کرنا صحیح نہیں ہوتا جیسا کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "اَلْمَرْءُ يُؤْخَذُ بِاِقْرَارِهٖ" کہ آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے پکڑا جاتا ہے، اور جب اقرار بالالف کا باطل کرنا صحیح نہیں ہے تو اس اقرار کو باقی رکھنے کیساتھ ثانی یعنی "لَا بَلْ اَلْفَانِ" کے اقرار کو صحیح کرنا واجب ہوگا اور یہ صحیح کرنا اس طرح ہوگا کہ پہلے الف پر ایک اور الف کا اضافہ کر دیا جائے اس طرح کرنے سے "لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ" بھی باقی رہے گا اور "بَلْ اَلْفَانِ" کہنا بھی صحیح ہوگا لہٰذا ان الفاظ سے اقرار کرنے پر مقر کے ذمہ دو ہزار واجب ہوں گے تین ہزار واجب نہیں ہوں گے۔

قولہ: بِخِلَافِ قَوْلِهٖ "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الخ

حضرت امام زفرؒ کے قیاس کا جواب

یہاں سے مصنفؒ حضرت امام زفرؒ کے قیاس کا جواب دے رہے ہیں کہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کہ خاوند اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہے "اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ" عورت کو دو طلاقیں واقع نہیں ہوں گی بلکہ ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے

کہ طلاق دینا انشاء ہے یعنی معدوم چیز کو وجود دینا ہے اور اقرار کرنا اخبار ہے یعنی موجود چیز کی خبر دینا ہے اور غلطی خبر دینے میں ہوتی ہے انشاء میں غلطی نہیں ہوتی، اور جب اخبار میں غلطی ہوتی ہے تو پھر اخبار میں غلطی کا تدارک بھی ممکن ہوگا وہ اسطرح کہ خبر میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے لہٰذا قائل کہہ سکتا ہے پہلے مجھ سے غلطی ہوئی ہے صحیح بات دوسری ہے جو بل کے بعد میں نے کہی ہے یعنی ''عَلَیَّ اَلْفٌ'' کہہ کر میں نے غلطی کی ہے ''لَا بَلْ اَلْفَانِ'' کے ذریعے میں نے اس غلطی کی تلافی کی ہے تو مقر پر دو ہزار واجب ہونگے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے،

برخلاف مسئلہ طلاق کے اگر اس نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا ''اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَۃً'' تو اس کو فوراً ایک طلاق واقع ہو جائے گی اس کے بعد اس کو معدوم کرنا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ انشاء ہے اور جملہ انشائیہ میں رجوع صحیح نہیں ہوتا چونکہ وہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور ''لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ'' کہا تو غلطی کی تلافی ممکن نہیں اور باقی طلاقوں کا محل نہ ہونے کی وجہ سے یہ قول لغو ہو جائے گا،

لیکن اگر طلاق خبر دینے کے طریقے پر ہو تو بل کے ذریعے غلطی کی تلافی کرنا ممکن ہوگا مثلاً خاوند اپنی بیوی سے یوں کہے ''کُنْتُ طَلَّقْتُكِ اَمْسِ وَاحِدَۃً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ'' تو اس سے دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ خبر دینے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے تو اس نے پہلے ''کُنْتُ طَلَّقْتُكِ اَمْسِ وَاحِدَۃً'' کہا تو اس سے غلطی ہوئی پھر اس نے غلطی کی تلافی ''لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ'' سے کی ہے تو بیوی پر دو طلاقیں واقع ہوں گی، کیونکہ بل غلطی کی تلافی کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا ہے کہ غلطی کی تلافی اخبار میں ممکن ہے اور انشاء میں ممکن نہیں ہے۔

فَصْلٌ لٰكِنْ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُوْنُ مُوْجَبُهٗ اِثْبَاتُ مَابَعْدَهٗ فَاَمَّا نَفْيُ مَاقَبْلَهٗ فَثَابِتٌ بِدَلِيْلِهٖ وَالْعَطْفُ بِهٰذِهِ الْكَلِمَةِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ الَّذِيْ بَعْدَهٗ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَاْنَفٌ مِثَالُهٗ مَاذَكَرَهٗ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ اِذَا قَالَ ''لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ قَرْضٌ'' فَقَالَ فُلَانٌ ''لَا وَلٰكِنَّهٗ غَصْبٌ'' لَزِمَهُ الْمَالُ لِاَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ دُوْنَ نَفْسِ الْمَالِ وَكَذَالِكَ لَوْ قَالَ ''لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ'' فَقَالَ فُلَانٌ ''لَا اَلْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلٰكِنَّ لِيْ عَلَيْكَ اَلْفٌ'' يَلْزَمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِيْ اَصْلِ الْمَالِ وَلَوْ كَانَ فِيْ يَدِهٖ عَبْدٌ فَقَالَ ''هٰذَا لِفُلَانٍ'' فَقَالَ فُلَانٌ ''مَاكَانَ لِيْ قَطُّ وَلٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ'' فَاِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرِّلَهُ الثَّانِيْ لِاَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْاِثْبَاتِ وَاِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ الْاَوَّلِ فَيَكُوْنُ قَوْلُ الْمُقَرِّلَهٗ رَدًّا لِلْاِقْرَارِ وَلَوْ اَنَّ اَمَةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ الْمَوْلٰى ''لَا اُجِيْزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ'' بَطَلَ الْعَقْدُ لِاَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَّسِقٍ فَاِنَّ نَفْيَ الْاِجَازَةِ وَاِثْبَاتَهَا بِعَيْنِهَا لَايَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ اِثْبَاتَهٗ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ وَكَذَالِكَ لَوْ قَالَ لَا اُجِيْزُهٗ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ اِنْ زِدْتَنِيْ خَمْسِيْنَ عَلَى الْمِائَةِ يَكُوْنُ فَسْخًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ اِحْتِمَالِ الْبَيَانِ لِاَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْاِتِّسَاقُ وَلَا اِتِّسَاقَ

ترجمہ: لٰكِنْ نفی کے بعد ماقبل کلام سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنے کیلئے آتا ہے پس کلمہ لٰكِنْ کا حکم اپنے مابعد کلام کو ثابت کرنا ہے،

باقی رہی اس کے ماقبل کی نفی پس وہ اپنی دلیل سے ثابت ہے اور اس کلمہ کے ساتھ عطف اتساق کلام کے وقت متحقق ہوگا پس اگر کلام متسق ہو تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی جو اس کے بعد ہے ورنہ کلام مستانف ہوگا،

اس اتساق کی مثال وہ ہے جس کو حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ جب کسی نے کہا ''لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفُ قَرْضٌ'' کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار بطور قرض کے ہیں، پس فلاں نے کہا ''لَا وَلٰكِنَّهٗ غَصَبٌ'' تو اس اقرار کرنیوالے پر مال لازم ہو جائے گا اس لئے کہ کلام متسق ہے پس ظاہر ہو گئی یہ بات کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ نفس مال میں، اور اسی طرح اگر کہا ''لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفُ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ'' فلاں نے کہا ''لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلٰكِنْ لِيْ عَلَيْكَ اَلْفٌ'' تو اس پر مال لازم ہو جائے گا پس ظاہر ہو گیا کہ نفی سبب میں تھی نہ کہ نفس مال میں،

اور اگر اس کے قبضہ میں غلام ہو اور وہ قبضہ والا کہے کہ یہ فلاں کا غلام ہے پس فلاں نے کہا ''مَاكَانَ لِيْ قَطُّ وَلٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ'' پس اگر اس نے اس کلام کو متصلاً ذکر کیا تو غلام مقرلہ ثانی کا ہوگا اس لئے کہ نفی کا تعلق اثبات کے ساتھ ہوتا ہے اور اگر اس نے کلام کو فاصلے کے ساتھ ذکر کیا تو غلام پہلے اقرار کرنے والے کا ہوگا اور مقرلہ کا قول اقرار کا رد کرنا ہوگا، اور اگر باندی نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے عوض اپنا نکاح کر لیا پس آقا نے کہا کہ میں نے ایک سو درہم کے عوض میں نکاح کو جائز نہیں قرار دیتا لیکن میں اس عقد کو ایک سو پچاس درہم کے عوض میں جائز قرار دیتا ہوں تو عقد نکاح باطل ہو جائے گا اس لئے کہ کلام غیر متسق ہے اس لئے کہ اجازت کی نفی اور اس کا بعینہ اثبات متحقق نہیں ہو سکتا پس آقا کا قول ''لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ'' عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا اثبات ہے، اور اسی طرح اگر آقا نے کہا میں اس کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پر پچاس کی زیادتی کرے تو یہ کہنا نکاح کو فسخ کرنا ہوگا کیونکہ بیان کا احتمال نہیں ہے اس لئے کہ بیان کی شرط اتساق ہے اور یہاں اتساق نہیں ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے حروف معانی میں سے لٰکِنْ کا معنی بیان کیا ہے اور اس کے بعد اسکی پانچ مثالیں بیان کی ہیں۔

تشریح: لکن کا استعمال

قولہ: لٰكِنْ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ الخ

لکن کا استدراک کیلئے آنا

یہاں سے مصنفؒ حروف معانی میں سے پانچویں لٰکِنْ کو ذکر فرما رہے ہیں لٰکِنْ جب نون کی تخفیف کے ساتھ میں سے ہے اور جب لٰکِنَّ نون کی تشدید کے ساتھ ہو اس وقت یہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہوگا ان کے معنی استدراک کیلئے آتے ہیں، لیکن علماء اصولیین کے نزدیک لٰکِنْ مخففہ حروف عاطفہ میں سے ہے اور لٰکِنَّ مشددہ حروف عا بالفعل میں سے ہے لیکن حروف عاطفہ میں لٰکِنَّ مشددہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ یہ دونوں استدراک کیلئے آتے ہیں

لہٰذا لٰکِنْ استدراک کیلئے آتا ہے استدراک کہتے ہیں کہ سامع کو ماقبل والی کلام سے وہم پیدا ہو جاتا ہے اس وہم کو دور کرنے کیلئے لٰکن آتا ہے مثلاً زید اور عمرو کے درمیان دوستی تھی جب متکلم نے "مَاجَائَنِیْ زَیْدٌ" کہا تو مخاطب کو یہ وہم ہوا کہ جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہیں آیا ہوگا تو متکلم نے اس وہم کو "لٰکِنْ عَمْرٌو جَاءَ" سے دور کر دیا کہ عمرو آیا ہے۔

قولہ: بَعْدَ النَّفْیِ فَیَکُوْنُ مُوْجَبُهٗ الخ

کلمہ بل اور لکن کے درمیان فرق

مصنفؒ یہاں سے لٰکِنْ اور بل کے درمیان فرق بیان فرما رہے ہیں کہ بل اور لٰکِنْ کے درمیان دو طرح سے فرق ہے۔

فرق اول: یہ ہے کہ کلمہ لٰکِنْ نفی کے بعد آتا ہے اثبات کے بعد نہیں آتا جیسے "مَاجَاءَ نِیْ زَیْدٌ لٰکِنْ عَمْرٌو" کہ میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو آیا، لیکن "جَاءَ نِیْ زَیْدٌ لٰکِنْ عَمْرٌو" کہنا صحیح نہیں ہوگا، اس کے برخلاف بل جس طرح وہ نفی کے بعد واقع ہوتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی واقع ہوتا ہے جیسے "مَاجَائَنِیْ زَیْدٌ بَلْ عَمْرٌو" کہہ سکتے ہیں اسی طرح "جَائَنِیْ زَیْدٌ بَلْ عَمْرٌو" کہنا بھی درست ہے،

لیکن یہ فرق اس وقت ہے کہ جب لٰکِنْ کے ذریعے عطف المفرد علی المفرد ہو اور اگر لٰکِنْ کے ذریعے عطف الجملہ علی الجملہ ہو اور ایک جملہ مثبتہ اور دوسرا منفیہ ہو تو اس صورت میں کلمہ لٰکِنْ جس طرح نفی کے بعد آتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی آتا ہے جیسے "جَائَنِیْ زَیْدٌ لٰکِنْ عَمْرٌو لَمْ یَاْتِ" اس مثال میں کلمہ لٰکِنْ اثبات کے بعد واقع ہوا ہے۔

فرق ثانی: یہ ہے لٰکِنْ کا حکم اور موجب اس کے مابعد کا اثبات ہے، باقی ماقبل کی نفی تو وہ لٰکِنْ سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ وہ دلیل نفی سے ثابت ہوتی ہے یعنی اس حرف نفی سے ثابت ہوتی ہے جو اس پر داخل ہو جیسے "مَاجَائَنِیْ زَیْدٌ لٰکِنْ عَمْرٌو" اس مثال میں لٰکِنْ کی غرض اصل مجیئت عمرو کا اثبات ہے اور زید کی عدم مجیئت دلیل نفی یعنی حرف نفی سے ثابت ہے، برخلاف بل کے وہ اپنے ماقبل کی نفی اور مابعد کے اثبات پر دلالت کرتا ہے جیسے "جَائَنِیْ زَیْدٌ بَلْ عَمْرٌو" اس مثال میں بل نے مجیئت عمرو کو ثابت کیا ہے اور زید سے مجیئت کی نفی کی ہے۔

قولہ: وَالْعَطْفُ بِهٰذِهِ الْکَلِمَةِ اِنَّمَا یَتَحَقَّقُ الخ

کلمہ لکن کے استعمال کی شرط

یہاں سے مصنفؒ کلمہ لٰکِنْ عاطفہ کے استعمال کی شرط بیان فرما رہے ہیں کہ لٰکِنْ عطف کیلئے اس وقت ہوگا جب کلام میں اتساق یعنی اتصال پایا جائے اور اتساق کیلئے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے،

شرط اول: پہلی شرط یہ ہے کہ لٰکِنْ کا مابعد اور ماقبل کلام آپس میں متصل اور مرتبط ہوں منفصل نہ ہوں،

شرط ثانی: دوسری شرط یہ ہے کہ اثبات کا محل اور ہو اور نفی کا محل اور ہو، یعنی نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہو اگر دونوں کا محل ایک ہو تو کلام متسق نہیں ہوگا،

اگر یہ دونوں شرطیں پائی جائیں تو کلام کو متسق اور متصل کہا جائے گا اور اگر دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط بھی نہ پائی گئی تو لٰکِنْ کے بعد والا جملہ مستانفہ ہوگا ماقبل پر عطف کرنا صحیح نہیں ہوگا اور کلمہ لٰکِنْ کے بعد کے کلام کا، لٰکِنْ کے ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا جیسے "یُسَافِرُ خَالِدٌ لٰکِنْ یُقِیْمُ بَکْرٌ" اس مثال میں اتصال کی پہلی شرط پائی جاتی ہے کہ سفر اور اقامت میں جوڑ اور ربط ہے اور دوسری شرط بھی پائی جاتی ہے کہ نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہے کہ سفر کا محل خالد اور عدم سفر کا محل بکر ہے لہٰذا لٰکِنْ کے ذریعے عطف کرنا درست ہے،

اگر کلام متسق ہے تو لٰکِنْ سے پہلے جو نفی ہے اس کا تعلق اس اثبات کے ساتھ ہوگا جو لٰکِنْ کے بعد ہے یعنی لٰکِنْ کے مابعد کا اس کے ماقبل پر عطف ہوگا، اور جب کلام میں اتساق نہ پایا جائے اور پھر بھی لٰکِنْ استعمال ہوا ہو تو اس صورت میں لٰکِنْ کے بعد کا کلام مستانف ہوگا اور یہ لٰکِنْ استیناف کیلئے ہوگا اور لٰکِنْ کے بعد کلام کا اس کے ماقبل کے ساتھ کوئی ربط اور عطف نہیں ہوگا بلکہ وہ مستقل کلام ہوگا۔

قولہ: مِثَالُهٗ مَاذَكَرَهٗ مُحَمَّدٌ فِی الْجَامِعِ اِذَا قَالَ "لِفُلَانٍ الخ

اتساق کی مثالیں

اتساق کی مثال اول: یہاں سے مصنفؒ اتساق کی مثال میں وہ مسئلہ بیان فرما رہے ہیں جس کو حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر فرمایا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے یوں کہا "لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفُ قَرْضٍ" کہ فلاں آدمی کے مجھ پر ایک ہزار قرض ہے، آگے سے فلاں نے کہا "لَا وَلٰكِنَّهٗ غَصَبٌ" کہ وہ ایک ہزار قرض کے نہیں بلکہ غصب کے ہیں، تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم ہو جائے گا، کیونکہ مقرلہ کا کلام "لَا وَلٰكِنَّهٗ غَصَبٌ" متسق ہے اور اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں وہ اس طرح کہ کلام میں ربط ہے کہ پہلے جملہ میں بھی سبب مال کا ذکر ہے اور دوسرے جملہ میں بھی سبب مال کا ذکر ہے، اور نفی اور اثبات کا محل بھی الگ الگ ہے، کہ نفی کا محل قرض اور اثبات کا محل غصب ہے اس لئے لٰکِنْ عطف کیلئے ہوگا لہٰذا مقر پر ایک ہزار لازم ہو جائے گا اس لئے کہ کلام متسق ہے اور نفی کا تعلق سبب کے ساتھ ہے نہ کہ اصل مال کے ساتھ، تو اصل مال مقر پر واجب ہو جائے گا۔

قولہ: وَكَذَالِكَ لَوْ قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ الخ

اتساق کی مثال ثانی: اگر کسی نے اس طرح اقرار کیا "لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِّنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِیَةِ" کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس باندی کے ثمن کا، یہ سن کر فلاں نے کہا "لَا اَلْجَارِیَةُ جَارِیَتُكَ وَلٰكِنْ لِیْ عَلَیْكَ اَلْفٌ" کہ نہیں، باندی تو تیری ہی ہے لیکن میرا تجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے، تو اس صورت میں بھی مقر پر ایک ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا، کیونکہ یہاں پر لٰکِنْ عطف کیلئے ہے اور کلام میں اتساق اور اتصال موجود ہے اور اتساق کی دونوں شرطیں بھی پائی جاتی ہیں، اور مقر نے سبب کی نفی کی ہے اصل مال کی نفی نہیں کی اور اصل مال میں دونوں کا اتفاق ہے اس لئے مقر پر اصل مال لازم ہو جائے گا اور لٰکِنْ کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہوگا۔

قولہ: وَلَوْ كَانَ فِیْ یَدِهٖ عَبْدٌ الخ

اتساق کی مثال ثالث: اگر کسی نے اپنے قبضے میں موجود غلام کے بارے میں کہا "هٰذَا لِفُلَانٍ اَیْ لِزَیْدٍ" یعنی غلام فلاں یعنی زید کا ہے زید نے فوراً کہا "مَاكَانَ لِیْ قَطُّ وَلٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ" یہ غلام میرا نہیں بلکہ فلاں یعنی عمرو کا ہے، پس اگر مقر لہ یعنی زید نے "لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ" کا قول اپنے قول "مَاكَانَ لِیْ قَطُّ" کے متصلاً بعد کہا تو یہ غلام مقر لہ ثانی یعنی عمرو کا ہوگا اور نفی کا تعلق بعد والے اثبات کے ساتھ ہوگا اور "لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ" کا عطف "مَاكَانَ لِیْ قَطُّ" پر صحیح ہوگا اور کلام متسق ہوگا، یعنی زید نے "مَاكَانَ لِیْ قَطُّ" کہہ کر اپنی ملکیت کی نفی کر دی ہے اور "لٰكِنَّهٗ عَمْرٍو" کہہ کر عمرو کیلئے ثابت کر دیا ہے لیکن اگر مقر لہ اوّل یعنی زید نے اپنے کلام میں فصل کیا یعنی "مَاكَانَ لِیْ قَطُّ" کہہ کر خاموش ہو گیا پھر کچھ دیر بعد "لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اَیْ لِعَمْرٍو" کہا تو یہ غلام عمرو کا نہیں ہوگا بلکہ مقر اوّل یعنی قابض کا ہوگا اور زید کا قول "لٰكِنَّهٗ لِعَمْرٍو" کے ذریعے عمرو کا ہونا ثابت نہیں ہوگا کیونکہ خاموشی کے ذریعے لٰکِنْ کے مابعد اور ماقبل میں فصل ہو جانے کی وجہ سے عطف صحیح نہیں ہوگا تو غلام مقر اوّل کا ہوگا اور مقر لہ اوّل کا قول اقرار کا رد ہوگا اور جب مقر لہ کا یہ کلام مقر کے اقرار کا رد اور تکذیب ہے تو غلام مقر یعنی قابض کا ہوگا اور مقر لہ اوّل کا قول "لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ" ماقبل کے ساتھ متصل اور مرتبط نہیں ہوگا اور یہ مستقل کلام ہوگا اور اس کا مقصد مقر لہ ثانی کیلئے قابض کے خلاف ملک کی شہادت دینا ہوگا اور ایک آدمی کی شہادت سے کسی کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی لہٰذا اس کے قول سے مقر لہ ثانی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی اور جب اس کے قول سے مقر لہ اوّل اور مقر لہ ثانی کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی تو غلام مقر اور قابض کی ملکیت میں رہے گا۔

قولہ: وَلَوْ اَنَّ اَمَةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا الخ

اتساق کی مثال رابع: لٰکِنْ استدراک کیلئے آتا ہے اس کیلئے مصنفؒ نے استدراک کی تین ثبوتی مثالیں بیان کی ہیں اب یہاں سے دو سلبی مثالیں ذکر کی ہیں جن میں لٰکِنْ استدراک کیلئے نہیں ہے، چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں اگر باندی نے آقا کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا اور ایک سو درہم مہر مقرر کر لیا اور جب آقا کو پتہ چلا تو اس نے کہا "لَا اُجِیْزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ اُجِیْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِیْنَ" کہ میں ایک

سو درہم کے بدلے میں نکاح کو جائز نہیں قرار دیتا لیکن ایک سو پچاس کے عوض جائز قرار دیتا ہوں تو باندی کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ مولیٰ کا کلام متسق نہیں ہے اس لئے کہ اتساق کیلئے ضروری ہے کہ نفی اور اثبات دونوں کا محل الگ الگ ہو حالانکہ یہاں اجازت کی نفی اور اس کا اثبات دونوں کا محل ایک ہے، کیونکہ "لَا اُجِیْزُ الْعَقْدَ" کہہ کر پہلے عقد نکاح کی اجازت کی نفی کی گئی تو عقد نکاح فسخ اور باطل ہو گیا اور اس کے بعد "وَلٰکِنْ اُجِیْزُہٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِیْنَ" کہہ کر اسی عقد کو ثابت کیا گیا ہے تو نفی اور اثبات کا محل ایک ہوا تو اتساق کی شرط موجود نہیں ہے لہٰذا یہ استیناف کیلئے ہوگا اور "وَلٰکِنْ اُجِیْزُہٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِیْنَ" مستقل اور مستانف کلام ہوگا جسکا ماقبل پر عطف نہیں ہوگا، لہٰذا اب آقا نے اپنے اس قول "وَلٰکِنْ اُجِیْزُہٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِیْنَ" دوسرے مہر سے نکاح جدید کا ایجاب کیا ہے اگر باندی کے شوہر نے اس کو ازسر نو قبول کر لیا تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا ورنہ باطل ہو جائے گا کیونکہ صرف مولیٰ کے ایجاب سے تو نکاح منعقد نہیں ہوتا،

اسی معنی اور مطلب کو مصنفؒ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ مولیٰ کا قول "لٰکِنْ اُجِیْزُہٗ" باندی کے منعقد کئے ہوئے نکاح کو رد کرنے کے بعد مولیٰ کی طرف سے ازسر نو اثبات اور ایجاب ہے اور جب اس نے "لَا اُجِیْزُ الْعَقْدَ" سے نکاح کو رد کر دیا تو وہ باطل ہو گیا اور "لٰکِنْ اُجِیْزُہٗ" سے نئے نکاح کا ایجاب ہوگا اور وہ شوہر کے ازسر نو قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔

قولہ: وَكَذَالِكَ لَوْ قَالَ لَا اُجِيْزُهٗ الخ

اتساق کی مثال خامس: اگر باندی کے نکاح کی خبر سننے کے بعد آقا نے کہا کہ میں نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا "وَلٰکِنْ اُجِیْزُہٗ اِنْ زِدْتَّنِیْ خَمْسِیْنَ عَلَی الْمِائَةِ" لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں کہ اگر تو میرے لئے ایک سو پر پچاس کا اضافہ کرے، تو اس کہنے سے بھی باندی کا نکاح فسخ ہو جائے گا اور لٰکِنْ کے بعد کا جملہ ماقبل کے جملہ پر عطف نہیں ہو سکتا اور دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بیان نہیں بن سکتا کیونکہ بیان کی شرط کلام میں اتساق کا پایا جانا ہے اور یہاں کلام میں اتساق نہیں ہے تو دوسرا جملہ مستانفہ اور جملہ مستقلہ ہوگا اور لٰکِنْ استیناف کیلئے ہوگا جس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہیں ہوگا لہٰذا پہلے جملے سے باندی کا نکاح مسترد ہو جائے گا اور دوسرے جملے سے ایک مستقل نکاح کا ایجاب ہوگا جو قبول زوج پر موقوف ہوگا اور دونوں جملوں میں منافات کی وجہ سے دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بیان نہیں بن سکے گا۔

فَصْلٌ اَوْ لِتَنَاوُلِ اَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ "هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا" كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ حَتّٰى كَانَ لَهٗ وِلَايَةُ الْبَيَانِ وَلَوْ قَالَ "وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا اَوْ هٰذَا" كَانَ الْوَكِيْلُ اَحَدُهُمَا وَيُبَاحُ الْبَيْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا وَلَوْ بَاعَ اَحَدُهُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ اِلٰى مِلْكِ الْمُوَكِّلِ لَا يَكُوْنُ لِلْاٰخَرِ اَنْ يَّبِيْعَهٗ وَلَوْ قَالَ لِثَلٰثِ نِسْوَةٍ لَّهٗ "هٰذِهٖ طَالِقٌ اَوْ هٰذِهٖ وَ هٰذِهٖ" طُلِّقَتْ اِحْدَى الْاُوْلَيَيْنِ وَ طُلِّقَتِ الثَّالِثَةُ فِى الْحَالِ لِانْعِطَافِهَا عَلَى الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِىْ بَيَانِ الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا قَالَ اِحْدٰكُمَا طَالِقٌ وَ هٰذِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ زُفَرُ اِذَا قَالَ "لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَ هٰذَا" كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ "لَا اُكَلِّمُ اَحَدَ هٰذَيْنِ وَهٰذَا" فَلَا

يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْ اَحَدَ الْاُوْلَيَيْنِ وَالثَّالِثَ وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ الْاَوَّلَ وَحْدَهٗ يَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَ اَحَدَ الْاُخْرَيَيْنِ لَايَحْنَثُ مَالَمْ يُكَلِّمْهُمَا وَلَوْ قَالَ "بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ اَوْ هٰذَا" كَانَ لَهٗ اَنْ يَّبِيْعَ اَحَدَهُمَا اَيَّهُمَا شَاءَ

ترجمہ: کلمہ او مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل کرنے کیلئے آتا ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا "هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا" یہ آزاد ہے یا یہ، تو یہ اس کے قول "اَحَدُهُمَا حُرٌّ" کے مرتبہ میں ہوگا حتی کہ اس کے لئے بیان کا اختیار ہوگا، اور اگر کہا کہ میں نے اس غلام کے بیچنے کا وکیل اس شخص کو بنایا ہے یا اس کو، تو وکیل ان دونوں میں سے ایک ہوگا، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے بیچنے کو مباح قرار دیا جائے گا، اور اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے غلام کو بیچ دیا پھر غلام مؤکل کی ملک کی طرف لوٹ آیا تو دوسرے کے لئے اس کو فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اور اگر خاوند نے اپنی تین بیویوں کے بارے میں کہا "هٰذِهٖ طَالِقٌ اَوْ هٰذِهٖ وَ هٰذِهٖ"، تو پہلی دو میں سے کسی ایک کو طلاق واقع ہو جائے گی اور تیسری کو طلاق اسی وقت پڑ جائے گی اس لئے کہ تیسری کا عطف ان دو میں سے کسی ایک مطلقہ پر ہے، اور خاوند کو اختیار ہوگا ان دو میں سے مطلقہ کے بیان کرنے کا جیسا کہ خاوند نے اگر "اِحْدٰكُمَا طَالِقٌ وَ هٰذِهٖ" کہا اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی شخص نے کہا "لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَ هٰذَا" تو یہ اس کے قول "لَا اُكَلِّمُ اَحَدَ هٰذَيْنِ وَهٰذَا" کے مرتبہ میں ہوگا پس اس وقت تک حانث نہیں ہوگا جب تک وہ بات نہ کرے پہلے دو میں سے ایک سے اور تیسرے سے، اور ہمارے نزدیک اگر صرف اول سے کلام کیا تو حانث ہو جائے گا، اور اگر آخری دو میں سے کسی ایک سے کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا جب تک کہ ان دونوں کے ساتھ کلام نہ کرے، اور اگر کسی نے کہا "بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ اَوْ هٰذَا"، تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس ایک کو چاہے بیچ دے جائز ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے حروف معانی میں سے اَوْ کا معنی بیان فرمایا ہے اور اس کے بعد اَوْ کی مثالیں پیش کی ہیں اور اَوْ کے معنی پر مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: اَوْ لِتَنَاوُلِ اَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ الخ

او کا مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہونا

یہاں سے مصنفؒ حروف معانی میں سے چھٹے او کا معنی بیان فرمار ہے ہیں کہ او مذکورہ دو چیزوں میں سے بغیر تعیین کے کسی ایک کو شامل ہونے کے لئے آتا ہے، یعنی معطوف اور معطوف علیہ میں بغیر تعیین کے کسی ایک کے لئے حکم کو ثابت کرتا ہے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس کے لئے حکم کو ثابت کیا ہے لہٰذا ایک کو متعین کرنے کا اختیار متکلم کو ہوگا، جیسے "جَاءَ زَيْدٌ اَوْ عَمْرٌو" کہ آنے کا حکم زید اور عمرو میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے، اب متکلم سے وضاحت طلب کی جائے گی کہ اس کے پاس کون آیا۔

قولہ: وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ "هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا" الخ

او کا احد المذکورین کو شامل ہونا علی سبیل البدل اور علی سبیل العموم

"او" جو بغیر تعیین کے احد المذکورین کو شامل ہونے کے لئے موضوع ہے کبھی تو علی سبیل البدل اور کبھی علی سبیل العموم ہوتا ہے، علی سبیل البدل کا مطلب یہ ہے تعیین سے پہلے حکم معطوف اور معطوف علیہ میں سے ایک کو شامل ہے دونوں کو شامل نہیں، جس طرح تعیین کے بعد حکم کسی ایک کے لئے ثابت ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا، "هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا" یہ غلام آزاد ہے یا یہ، تو آقا کا یہ کلام "اَحَدُهُمَا حُرٌّ" کہنے کی طرح ہوگا، اس لئے مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ کسی ایک کی آزادی کو متعین کرے، مولیٰ کے متعین کرنے سے پہلے دونوں کو آزادی کا حکم شامل نہیں ہوگا بلکہ بغیر تعیین کے ایک کو شامل ہوگا جب آقا ایک کو متعین کردے گا تو آزادی اسی میں منحصر ہو جائے گی۔

اور علی سبیل العموم کا مطلب یہ ہے کہ تعیین سے پہلے معطوف علیہ اور معطوف میں سے ہر ایک کو وہ حکم شامل ہوتا ہے لیکن تعیین کے بعد وہ حکم کسی ایک کے لئے ثابت ہو جائے گا جیسے ایک شخص نے اپنے غلام کو بیچنے کا وکیل بنانے کیلئے دو آدمیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا اَوْ هٰذَا" میں نے اس غلام کو بیچنے کا وکیل اس کو بنایا ہے یا اس کو، تو اس صورت میں دونوں میں سے ایک وکیل ہوگا لیکن مولیٰ کے متعین کرنے سے پہلے ان دونوں میں سے ہر ایک کو بیچنے کا اختیار ہوگا اگر ان دونوں وکیلوں میں سے ایک نے غلام کو بیچ دیا پھر وہی غلام کسی طرح مولیٰ کے پاس لوٹ آیا تو دوسرے وکیل کو پہلی وکالت کی وجہ سے اس غلام کو دوبارہ بیچنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

قولہ: وَلَوْ قَالَ لِثَلٰثِ نِسْوَةٍ لَّهٗ الخ

او کے معنی پر متفرع ہونے والا مسئلہ

اگر کسی شخص کی تین بیویاں ہوں اور تینوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس نے کہا "هٰذِهٖ طَالِقٌ اَوْ هٰذِهٖ وَ هٰذِهٖ" تو خاوند نے جن دو بیویوں کی طرف کلمہ او سے اشارہ کیا ہے ان میں سے ایک کو لاعلی التعیین طلاق واقع ہو جائے گی، اور خیار تعیین خاوند کو ملے گا اور تیسری کو فوراً اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ تیسری بیوی کا عطف کیا گیا ہے حرف واؤ کے ذریعہ کسی ایک مطلقہ پر، تو تیسری بیوی طلاق کے لئے متعین ہے تو اس کو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو میں سے ایک جو مطلقہ ہے خاوند سے اس مطلقہ کا بیان لیا جائے گا اور خاوند کے بیان کی محتاج ہوگی، اور خاوند کا یہ قول "اِحْدٰيكُمَا طَالِقٌ وَ هٰذِهٖ" کہنے کی طرح ہوگا جس طرح اس صورت میں اس تیسری پر فوراً طلاق واقع ہو جاتی ہے اور پہلی دو میں ایک پر لاعلی التعیین طلاق واقع ہوتی ہے اسی طرح مذکورہ مثال میں بھی یہی حکم جاری ہوگا۔

قولہ: وَعَلٰى هٰذَا قَالَ زُفَرُ اِذَا قَالَ "لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَ هٰذَا" الخ

صورت مذکورہ میں مسئلہ طلاق پر امام زفرؒ کا قیاس

حضرت امام زفرؒ نے مسئلہ طلاق پر حلف کو قیاس کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی ''لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَ هٰذَا'' کہ میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا، تو یہ قسم ''لَا اُكَلِّمُ اَحَدَ هٰذَيْنِ وَهٰذَا'' کے مرتبہ میں ہوگی، قسم کھانے والا پہلے دو میں سے کسی ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ بات کرے گا تو پھر حانث ہوگا ورنہ نہیں، اگر اس نے پہلے دو میں سے ایک سے بات کی یا صرف تیسرے سے بات کو تو وہ حانث نہیں ہوگا، اور ہمارے آئمہ ثلاثہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام ابویوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک اگر حالف نے صرف پہلے سے بات کرلی تب بھی حانث ہوجائے گا اور اگر دوسرے اور تیسرے کے ساتھ بات کی تو تب بھی حانث ہوجائے گا، اور اگر صرف دوسرے یا صرف تیسرے سے بات کی تو حانث نہیں ہوگا۔

آئمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ حالف نے جب ''لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَ هٰذَا'' سے قسم کھائی، تو جب اس نے ''لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا'' کہا تو عدم کلام کا حکم بغیر تعیین کے کسی ایک کے لئے ثابت ہوگا کیونکہ کلمہ او احد المذکورین کو شامل ہوتا ہے اور وہ ایک غیر معین ہونے کی وجہ سے نکرہ ہے اور جب نکرہ تحت النفی واقع ہو تو عموم کا فائدہ کادیتا ہے، لہٰذا عدم کلام کا حکم ہر ایک کو شامل ہوگا گویا اس نے یوں قسم کھائی ''لَا اُكَلِّمُ هٰذَا وَلَا هٰذَا'' پھر جب اس نے کہا ''وَهٰذَا'' تو اس نے اس تیسرے کا عطف واؤ جمع کے ذریعے دوسرے پر کردیا گویا کہ اس نے یوں کہا ''لَا اُكَلِّمُ هٰذَا وَلَا هٰذَيْنِ'' تو پہلا اکیلا عدم کلام کی قسم میں شامل ہے اور آخری دو کا مجموعہ عدم کلام کی قسم میں شامل ہے چنانچہ اگر صرف اول سے بات کی تو حانث ہوجائے گا اور اگر بعد والے دونوں سے کلام کرے گا تو حانث ہوگا اور اگر ان میں سے صرف ایک سے بات کرے گا تو حانث نہ ہوگا، اور امام زفرؒ کا مسئلہ طلاق پر اس کو قیاس کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ ''هٰذِهٖ طَالِقٌ اَوْ هٰذِهٖ وَ هٰذِهٖ'' میں کلمہ او احد المذکورین غیر معین کو شامل ہے اور وہ غیر معین اثبات کی جگہ میں ہے اور موضع اثبات میں نکرہ عموم کا فائدہ نہیں دیتا، اور حلف کے مسئلہ میں او کے معنی کی وجہ سے وہ غیر معین نکرہ ہے اور نکرہ نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے حلف کے مسئلے کو طلاق پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

اور اگر کسی نے اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ''بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ اَوْ هٰذَا'' کہ اس غلام کو بیچ یا اس کو، تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس ایک کو چاہے بیچ دے کیونکہ موکل کا یہ کلام انشاء ہے اور کلمہ او انشاء میں استعمال ہو تو وہ تخییر کے لئے ہوتا ہے لہٰذا وکیل کو اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس ایک کو چاہے بیچ دے لیکن جب اس نے کسی ایک غلام کو بیچ دیا تو وہ غلام بیچنے کے لئے متعین ہوجائے گا۔

وَلَوْ دَخَلَ اَوْ فِى الْمَهْرِ بِاَنْ تَزَوَّجَهَا عَلٰى هٰذَا اَوْ عَلٰى هٰذَا يُحَكَّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا وَالْمُوْجَبُ الْاَصْلِىُّ مَهْرُ الْمِثْلِ فَيَتَرَجَّحُ مَايُشَابِهُهٗ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اَلتَّشَهُّدُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِى الصَّلٰوةِ لِاَنَّ قَوْلَهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ ''اِذَا قُلْتَ هٰذَا اَوْفَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلٰوتُكَ'' عَلَّقَ الْاِتْمَامَ بِاَحَدِهِمَا فَلَايُشْتَرَطُ كُلُّ وَاحِدٍمِّنْهُمَا وَقَدْ شَرَطَتِ الْقَعْدَةُ بِالْاِتِّفَاقِ فَلَايُشْتَرَطُ قِرَاءَةُ التَّشَهُّدِ ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ فِىْ مَقَامِ النَّفْىِ تُوْجِبُ نَفْىَ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمَذْكُوْرِيْنَ حَتّٰى لَوْ قَالَ ''لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا'' يَحْنَثُ اِذَا كَلَّمَ

اَحَدُهُمَا وَفِی الْاِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيرِ كَقَوْلِهِمْ "خُذْ هٰذَا اَوْ ذَالِكَ" وَ مِنْ ضَرُوْرَةِ التَّخْيِيرِ عُمُوْمُ الْاِبَاحَةِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى "فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" وَقَدْ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى "لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ" قِيْلَ مَعْنَاهُ حَتّٰى يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ "لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ هٰذِهِ الدَّارَ" يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى حَتّٰى لَوْ دَخَلَ الْاُوْلٰى اَوَّلًا حَنِثَ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا بَرَّ فِيْ يَمِيْنِهٖ وَ بِمِثْلِهٖ لَوْ قَالَ "لَا اُفَارِقُكَ اَوْ تَقْضِيَ دَيْنِيْ" يَكُوْنُ بِمَعْنٰى حَتّٰى تَقْضِيَ دَيْنِيْ

ترجمہ: اگر کسی نے کلمۂ اومہر میں داخل کیا اس طرح کہ کسی عورت سے نکاح کیا اس پر یا اس پر، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل واجب ہونے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ لفظ "او" ان دونوں مہروں میں سے کسی ایک کو شامل ہے اور اصلی واجب مہر مثل ہے تو وہ مقدار راجح ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہو، اور اسی بنا پر ہم احناف نے کہا ہے کہ تشہد کا نماز میں پڑھنا رکن نہیں ہے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے فرمان "کہ جب تو اس کو کہہ لے یا اس کو کرلے تو تیری نماز مکمل ہوگئی" نے نماز کے مکمل ہونے کو ان دونوں میں سے ایک پر معلق کیا ہے اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک شرط نہیں ہوگا اور قعدہ اخیرہ بالاتفاق شرط ہے پس تشہد کا پڑھنا شرط نہ ہوگا،

پھر یہ کلمۂ اونفی کے مقام میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے، حتی کہ اگر کسی آدمی نے کہا "لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا" تو وہ حانث ہو جائے گا جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرے گا، اور "او" اثبات کے مقام میں تخییر کی صفت کے ساتھ مذکورہ دو میں سے ایک کو شامل ہوگا جیسے ان کا قول "خُذْ هٰذَا اَوْ ذَالِكَ" یہ لے لو یا وہ، اور تخییر کے لوازم میں سے ہے اباحت کا عام ہونا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "پس قسم کا کفارہ دس مسکینوں کو درمیانے درجے کا وہ کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے اہل کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑا دینا ہے یا ایک غلام کو آزاد کرنا ہے،

اور کبھی او حتی کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "آپ ﷺ کو ان کے معاملے کا کچھ اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول کرلیں" کہا گیا ہے کہ اس کے معنی "حتی یتوب علیھم" کے ہیں،

ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی "لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ هٰذِهِ الدَّارَ" تو "او" حتی کے معنی میں ہوگا اگر قسم کھانے والا اولاً پہلے گھر میں داخل ہوا تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر اولاً دوسرے گھر میں داخل ہوا تو وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا، اور اسی کی مثل ہے کہ اگر اس نے کہا "لَا اُفَارِقُكَ اَوْ تَقْضِيَ دَيْنِيْ" تو یہ او "حَتّٰى تَقْضِيَ دَيْنِيْ" کے معنی میں ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے او کے معنی پر متفرع ہونے والے چند مسائل ذکر کئے ہیں پھر او کا مجازی معنی بیان فرمایا ہے کہ اگر او کا حقیقی معنی عطف والا درست نہ ہو تو پھر او حتی کے معنی میں ہوگا پھر اس پر چند مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَلَوْ دَخَلَ اَوْ فِی الْمَهْرِ الخ

کلمہ او پر متفرع ہونے والا مسئلہ اولیٰ

اور اگر کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں حرف او استعمال کیا مثلاً یوں کہا "تَزَوَّجْتُكِ عَلٰى هٰذَا اَیْ عَلَى الْفٍ اَوْ عَلٰى هٰذَا اَیْ عَلَى اَلْفَيْنِ" کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار پر نکاح کیا، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل دلایا جائے گا یعنی جو مقدار مہر مثل کے قریب ہوگی مہر دلانے میں اس کا فیصلہ کیا جائے گا، اگر عورت کا مہر مثل ایک ہزار یا اس سے کم ہو تو اس کو ایک ہزار مہر کا ملے گا اور اگر دو ہزار یا دو ہزار سے کم ہو تو مہر دو ہزار ملے گا، اس لئے کہ لفظ او اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں میں سے بغیر تعیین کے ایک مقدار مہر ہے لیکن وہ مقدار معلوم نہیں ہے اور جب تسمیہ میں جہالت ہو تو مہر مثل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کیونکہ نکاح میں مہر مثل اصل ہے، جیسا کہ بیع میں اصل قیمت ہے اور مہر مثل بھی بضعہ کی قیمت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو نکاح میں مہر مثل واجب ہوگا، اور مہر مثل سے مہر مسمّی کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب مہر مسمّی قطعی اور یقینی طور پر معلوم ہو اور یہاں پر کلمہ او کی وجہ سے مہر مسمّی مجہول ہے اس لئے حکم اصل کی طرف راجع ہوگا اور وہ مہر مثل ہے یا جو مہر مثل کے قریب ہو وہ واجب ہوگا اور وہ مقدار ترجیح پا جائے گی جو مقدار مہر مثل کے مشابہ ہو۔

قولہ: وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اَلتَّشَهُّدُ لَيْسَ بِرُكْنٍ الخ

او کے معنی پر متفرع ہونے والا مسئلہ ثانیہ

او احد المذکورین کو شامل ہوتا ہے اس پر مصنفؒ نے دوسرا مسئلہ متفرع کیا ہے کہ تشہد کا نماز میں پڑھنا ہمارے علمائے احنافؒ کے نزدیک فرض اور رکن نہیں ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے تشہد کی تعلیم دے کر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو فرمایا تھا "اِذَا قُلْتَ اَوْ فَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلٰوتُكَ" کہ جب تم تشہد پڑھ لو یا قعدہ میں بیٹھ جاؤ تمہاری نماز مکمل ہو جائے گی، اس حدیث پاک میں نماز کے مکمل ہونے کو قعدہ اور تشہد میں سے کسی ایک پر معلق کیا ہے کیونکہ درمیان میں کلمہ او لایا گیا ہے کیونکہ او احد المذکورین کو شامل ہونے کے لئے آتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تشہد اور قعدہ میں سے کوئی ایک فرض ہے دونوں فرض نہ ہوں گے، اور قعدہ اخیرہ کے فرض ہونے میں تمام علماء کا اتفاق ہے اور جب قعدہ اخیرہ کے فرض ہونے پر سب علماء کا اتفاق ہے تو تشہد کا پڑھنا فرض نہیں ہوگا، اگر تشہد کے پڑھنے کو بھی فرض قرار دیا جائے تو کلمہ او کے مدلول پر عمل نہیں ہوگا، لہٰذا او کے مدلول پر عمل کے پیش نظر تشہد کو فرض قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ واجب کہا جائے گا اور اگر تشہد پڑھنا سہواً چھوٹ جائے تو سجدہ سہو واجب ہوگا اور اگر سجدہ سہو نہ بھی کیا تب بھی نماز مکمل ہو جائے گی کیونکہ نماز کے تمام فرائض مکمل ہو گئے ہیں البتہ ترک واجب کا گناہ ہوگا۔

قولہ: ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ فِیْ مَقَامِ النَّفْيِ الخ

کلمہ اَوْ کا مقامِ نفی میں ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرنا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ او مقام نفی میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے کیونکہ او احد المذکورین کے لئے آتا ہے اور احد المذکورین غیر معین ہونے کی وجہ سے نکرہ ہے اور نکرہ جب نفی کے تحت واقع ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی ہو جائے گی، چنانچہ اگر کسی شخص نے "لَا اُکَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا" کہا، کہ میں اس سے کلام نہیں کروں گا یا اس سے، تو عدم کلام کا حکم دونوں کے لئے ثابت ہوگا ان میں سے کسی ایک سے بات کی تو وہ حانث ہو جائے گا۔

قولہ: وَفِی الْاِثْبَاتِ یَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا الخ

کلمہ اَوْ کا مقام اثبات میں صرف ایک فرد کو شامل ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ او مقام اثبات میں صرف ایک فرد کو شامل ہوتا ہے اور اس فرد کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو ہوگا جیسے "خُذْ هٰذَا اَوْ ذَالِکَ" یہ لے لو یا وہ، تو مخاطب کو کسی ایک کے لینے کا اختیار ہوگا، لیکن او تخییر کے لئے اس وقت ہوگا کہ جب وہ کلام انشاء کی قبیل سے ہو، اگر وہ کلام اخبار کی قبیل سے ہو تو کلمہ او تخییر کا فائدہ نہیں دے گا، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور کہا "زَوَّجْتُکِ عَلٰی اَلْفٍ اَوْ اَلْفَیْنِ" اور عورت نے قبول کر لیا تو خاوند کو مہر کی ایک مقدار متعین کرنے کا اختیار نہیں ہوگا بلکہ مہر مثل کو فیصل بنایا جائے گا۔

قولہ: وَ مِنْ ضَرُوْرَةِ التَّخْیِیْرِ عُمُوْمُ الْاِبَاحَةِ الخ

تخییر کے لئے عموم اباحت کا لازم ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں تخییر کے لئے عموم اباحت لازم ہے کہ جب او مقام انشاء میں تخییر کے لئے آتا ہے تو یہ تخییر اس وقت ہوگی کہ جب مخاطب کے لئے دو امروں میں سے ہر ایک کا کرنا مباح ہو جیسے کفارہ قسم میں اللہ تعالیٰ نے کلمہ او کے ساتھ تین چیزوں کو بیان فرمایا ہے، جیسے رب العزت کا ارشاد ہے، "فَکَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قسم میں کلمہ او کے ساتھ تین چیزوں کو بیان فرمایا ہے ایک دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، دوم دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا، سوم ایک غلام کا آزاد کرنا، ان تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی کفارہ ادا کیا تو کفارہ ادا ہو جائے گا، اور اگر حانث تینوں کفارے ادا کرے تب بھی کفارہ ادا ہو جائے گا لیکن ایک نوع کے ذریعہ کفارہ ادا ہوگا اور باقی دونوں انواع کا نفلی صدقہ کا ثواب ملے گا۔

اعتراض: اگر اعتراض کیا جائے کہ کلمہ او انشاء میں تخییر کا فائدہ دیتا ہے "فکفارتہ الخ" یہ خبر ہے اور خبر میں کلمہ او تخییر کا فائدہ نہیں دیتا تو

اس آیت میں کلمہ او تخییر کا فائدہ کس طرح دے گا؟

جواب: یہ خبر امر کے معنی میں ہے اور اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ "فَلْيُكَفِّرْ اَحَدَ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ" کہ ان امور میں سے ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرو، لہٰذا یہ انشاء کی قبیل میں سے ہو گیا اور انشاء میں او تخییر کیلئے آتا ہے۔

قولہ: وَقَدْ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى الخ

کلمہ او کا مجازاً حتی کے معنی میں استعمال ہونا

یہاں سے صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ کلمہ او کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ عطف کے لئے ہو لیکن اگر او کا حقیقی معنی عطف والا درست نہ ہو تو پھر او مجازاً حتی کے معنی میں استعمال ہوگا، جیسے رب العزت کا ارشاد "لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ" کہ آپ ﷺ کو ان کے لئے بددعا کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمالیں، اس آیت میں او کا حقیقی معنی عطف والا درست نہیں ہے، اس لئے کہ اگر "اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ" کا عطف "شَيْءٌ" پر کریں تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ "شَيْءٌ" اسم ہے اور "يَتُوْبَ" فعل ہے اور فعل کا عطف اسم پر صحیح نہیں ہوتا، اور اگر اس کا عطف "لَيْسَ" پر کریں تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ "لَيْسَ" ماضی ہے اور "يَتُوْبَ" مضارع ہے اور مضارع کا عطف ماضی پر بھی صحیح نہیں ہوتا،

اور جب عطف دونوں صورتوں میں ناجائز ہے تو او کا حقیقی معنی عطف والا متعذر رہا تو پھر 'او' مجازاً حتی کے معنی میں ہوگا اور جس محل میں او استعمال ہوا ہے یہ محل غایت کے معنی کی صلاحیت بھی رکھتا ہے لہٰذا کلمہ 'او' حتی کے معنی میں ہوگا تو "اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ" یہ "حَتّٰى يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ" کے معنی میں ہوگا،

اسی طرح کلمہ او کے حتی کے معنی میں ہونے پر ہمارے احناف نے مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی "لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ هٰذِهِ الدَّارَ" تو یہاں پر او حتی کے معنی میں ہوگا کیونکہ 'او' کا حقیقی معنی متعذر ہے اس لئے کہ 'او' کا ماقبل منفی اور اس کا مابعد مثبت ہے اور کلام مثبت کا عطف کلام منفی پر نہیں ہوتا اور او یہاں پر معنی مجازی یعنی غایت کے معنی کی صلاحیت بھی رکھتا ہے لہٰذا او حتی کے معنی میں ہوگا اور اس کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہوں، یعنی دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوں گا اس کے بعد پہلے گھر میں داخل ہوں گا،

اگر وہ شخص اوّلاً پہلے گھر میں داخل ہوا تو قسم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا، اور اگر وہ پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا تو قسم کے مطابق عمل کرنے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا،

اسی طرح کسی نے کہا "لَا اُفَارِقُكَ اَوْ تَقْضِيَ دَيْنِيْ" تو یہ بھی "حَتّٰى تَقْضِيَ دَيْنِيْ" کے معنی میں ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ میں تجھ سے جدا نہیں ہوں گا یہاں تک کہ تو میرا دین ادا کردے یعنی میرے جدا ہونے کی انتہاء یہ ہے کہ تو میرا قرضہ ادا کردے، اگر کہنے والے نے قسم کھا

کر یہ بات کہی اور قرض وصول کرنے کے بعد اس سے جدا ہوا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور قسم میں حانث نہ ہوگا، اور اگر قرض وصول کرنے سے پہلے جدا ہو گیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ جدا ہونے کی انتہاء قرض کی وصولی پر نہیں ہوئی۔

فَصْلٌ حَتّٰی لِلْغَایَةِ کَاِلٰی فَاِذَا کَانَ مَاقَبْلَهَا قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا یَصْلَحُ غَایَةً لَهٗ کَانَتِ الْکَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِیْقَتِهَا مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ "عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰی یَشْفَعَ فُلَانٌ اَوْ حَتّٰی تَصِیْحَ اَوْ حَتّٰی تَشْتَکِیَ بَیْنَ یَدَیَّ اَوْ حَتّٰی یَدْخُلَ اللَّیْلُ" کَانَتِ الْکَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِیْقَتِهَا لِاَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّکْرَارِ یَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ وَ شَفَاعَةُ فُلَانٍ وَاَمْثَالُهَا تَصْلَحُ غَایَةً لِلضَّرْبِ فَلَوْ اِمْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَایَةِ حَنِثَ وَلَوْ حَلَفَ "لَایُفَارِقُ غَرِیْمَهٗ حَتّٰی یَقْضِیَهٗ دَیْنَهٗ" فَفَارَقَهٗ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّیْنِ حَنِثَ فَاِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِیْقَةِ لِمَانِعٍ کَالْعُرْفِ کَمَا لَوْ حَلَفَ اَنْ یَّضْرِبَهٗ حَتّٰی یَمُوْتَ اَوْ حَتّٰی یَقْتُلَهٗ حُمِلَ عَلَی الضَّرْبِ الشَّدِیْدِ بِاعْتِبَارِ الْعُرْفِ وَاِنْ لَّمْ یَکُنِ الْاَوَّلُ قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَالْاٰخِرُ صَالِحًا لِلْغَایَةِ وَصَلُحَ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالْاٰخِرُ جَزَاءً یُحْمَلُ عَلَی الْجَزَاءِ مِثَالُهٗ مَاقَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ لِغَیْرِهٖ "عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰی تُغَدِّیَنِیْ" فَاَتَاهُ فَلَمْ یُغَدِّهٖ لَایَحْنَثُ لِاَنَّ التَّغْدِیَةَ لَایَصْلَحُ غَایَةً لِلْاِتْیَانِ بَلْ هُوَ دَاعٍ اِلٰی زِیَادَةِ الْاِتْیَانِ وَصَلُحَ جَزَاءً فَیُحْمَلُ عَلَی الْجَزَاءِ فَیَکُوْنُ بِمَعْنٰی لَامِ کَیْ فَصَارَ کَمَا لَوْ قَالَ "اِنْ لَّمْ اٰتِكَ اِتْیَانًا جَزَاءً ءُ التَّغْدِیَةُ" وَاِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِاَنْ لَّا یَصْلَحَ الْاٰخِرُ جَزَاءً لِّلْاَوَّلِ حُمِلَ عَلَی الْعَطْفِ الْمَحْضِ مِثَالُهٗ مَاقَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ "عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰی اَتَغَدّٰی عِنْدَكَ الْیَوْمَ اَوْ اِنْ لَّمْ تَاْتِنِیْ حَتّٰی تَغَدّٰی عِنْدِیَ الْیَوْمَ" فَاَتَاهُ فَلَمْ یَتَغَدَّ عِنْدَهٗ فِیْ ذَالِكَ الْیَوْمِ حَنِثَ وَذَالِكَ لِاَنَّهٗ لَمَّا اُضِیْفَ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ الْفِعْلَیْنِ اِلٰی ذَاتٍ وَّاحِدٍ لَّا یَصْلَحُ اَنْ یَّکُوْنَ فِعْلُهٗ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَیُحْمَلُ عَلَی الْعَطْفِ الْمَحْضِ فَیَکُوْنُ الْمَجْمُوْعُ شَرْطًا لِلْبِرِّ

ترجمہ: حتیٰ "الیٰ" کی طرح غایت کے لئے آتا ہے پس جب حتیٰ کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو اور اس کا مابعد اس امتداد کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمۂ حتیٰ اپنے معنیٰ حقیقی کے ساتھ عامل ہوگا، اس کی مثال وہ ہے جو حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب مولیٰ نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں آدمی سفارش کرے یا یہاں تک کہ تو چیخے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے فریاد کرے یا یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے، تو کلمۂ حتیٰ اپنے معنیٰ حقیقی کے ساتھ عامل ہوگا اس لئے کہ تکرار کے ساتھ مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے، اور فلاں آدمی کی سفارش اور اس جیسے دوسرے افعال ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں پس اگر قسم کھانے والا غایت سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حانث ہو جائے گا، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مدیون سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کو اس کا قرض ادا کر دے پس حالف قرض ادا کرنے سے پہلے ہی اس سے جدا ہو گیا تو حالف حانث ہو جائے گا، پس جب حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہو جائے کسی مانع کی وجہ سے جیسے عرف، جیسا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کر دے تو اس کو شدید مار پر محمول کیا جائے گا عرف

کے اعتبار کی وجہ سے، اور اگر حتی کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا نہ ہو اور اس کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور اوّل سبب اور آخر جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتی کو جزاء پر محمول کیا جائے گا،

اس کی مثال وہ ہے جو حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب آقا نے دوسرے آدمی سے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے، پھر آقا اس کے پاس آیا مگر اس نے اسے صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو آقا حانث نہ ہوگا اس لئے کہ صبح کا کھانا آنے کی غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ تو زیادہ آنے کا سبب بنتا ہے اور صبح کا کھانا جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو کھانے کو جزاء پر محمول کیا جائے گا، اور حتی ''لامِ کَیْ'' کے معنی میں ہوگا پس ایسا ہوگیا کہ جیسے اس نے کہا ہو اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء صبح کا کھانا ہو،

اور جب یہ متعذر ہو جائے اس طرح کہ حتی کا مابعد ماقبل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب آقا نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ آج میں صبح تیرے پاس کھانا کھاؤں، یا اگر تو میرے پاس نہ آئے یہاں تک کہ تو آج میرے پاس صبح کا کھانا کھائے، پس آقا اس کے پاس آیا لیکن اس دن میں اس کے پاس صبح کا کھانا نہیں کھایا تو حانث ہو جائے گا اور یہ جزاء کے لئے نہ ہونا اس لئے ہے کہ جب دو فعلوں میں سے ایک کی اضافت ایک ہی ذات کی طرف کی گئی ہو تو ایک ہی ذات کا فعل اسی کے فعل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا پس دونوں فعلوں کا پایا جانا قسم پوری ہونے کی شرط ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے حروف معانی میں سے حرف حتی کا معنی بیان فرمایا ہے اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: حَتّٰی لِلْغَایَۃِ کَاِلٰی فَاِذَا کَانَ مَاقَبْلَھَا الخ

حتی کا غایت کیلئے آنا

یہاں سے مصنفؒ حروف معانی میں سے ساتویں حرف حتی کا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ جس طرح کلمہ الٰی غایت کیلئے آتا ہے اسی طرح حتی بھی غایت کے لئے آتا ہے اور غایت اس چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کے پاس جا کر کوئی چیز ختم ہو جائے اور جس چیز کی انتہاء ہو اسے مغیا کہا جاتا ہے، اور غایت حتی کے بعد آتی ہے اور حتی سے پہلے مغیا ہوتا ہے، مصنفؒ نے غایت کے معنی کے لئے دو شرطیں ذکر کی ہیں۔

شرط اول: یہ ہے کہ حتی کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو یعنی حتی سے پہلے ایسی چیز ہو جو حتی کے بعد والی چیز تک پہنچ سکے۔

شرط ثانی: یہ ہے کہ حتی کا مابعد ماقبل کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی حتی کے بعد ایسی چیز ہو جو حتی سے پہلے والی چیز کے حکم کو ختم کر دے،

جب یہ دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو حتی حقیقی معنی غایت کے لئے ہوگا لیکن اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا ان میں سے ایک نہ پائی جائے تو پھر حتی غایت کے لئے نہ ہوگا، غایت کے معنی کی مثال وہ ہے جو حضرت امام محمدؒ نے ذکر کی ہے کہ جب کسی آدمی نے یوں کہا "عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰی یَشْفَعَ فُلَانٌ" کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے، یا اس طرح کہا "عَبْدِیْ حُرٌّ حَتّٰی تَصِیْحَ" کہ میرا غلام آزاد ہے یہاں تک کہ تو چیخے، یا یوں کہا، "حَتّٰی تَشْتَكِیْ بَیْنَ یَدَیَّ" یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے، یا یوں کہا، "حَتّٰی یَدْخُلَ اللَّیْلُ" یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے،

ان چاروں مثالوں میں حتی اپنے حقیقی معنی غایت کے لئے ہے اور دونوں شرطیں پائی جا رہی ہیں وہ اس طرح کہ حتی کا ماقبل فعل ضرب یعنی بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی فلاں کا سفارش کرنا، مضروب کا چیخنا پکارنا، مضروب کا خلاصی کی درخواست کرنا اور رات کا داخل ہونا، یہ تمام چیزیں ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز پیش آنے کے وقت مارنے والے کو اگر رحم آجاتا ہے اور وہ مارنا چھوڑ دیتا ہے، اور اگر ان مذکورہ مثالوں میں حالف غایت سے پہلے ہی رک گیا اور مارنا پہلے ہی چھوڑ دیا تو وہ حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، اور اگر حالف نے فلاں کی سفارش تک مار کو جاری رکھا، اسی طرح دوسری مثالیں بھی سمجھ لیں تو حالف قسم پوری کرنے والا ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی "لَا یُفَارِقُ غَرِیْمَهٗ حَتّٰی یَقْضِیَهٗ دَیْنَهٗ" کہ وہ اپنے مقروض سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک وہ اس کا دین ادا کردے، اگر حالف ادائے دین سے پہلے ہی مدیون سے جدا ہو گیا، تو حانث ہو جائے گا، کیونکہ اس مثال میں عدم مفارقت یعنی اس کے ساتھ لگا رہنا جدا نہ ہونا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی دین کا ادا کرنا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا یہاں بھی حتی غایت کیلئے ہوگا، لہٰذا اگر حالف ادائے دین تک اس کے ساتھ لگا رہا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی، اگر غایت یعنی ادائے دین سے پہلے ہی اس سے جدا ہو گیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ عدم مفارقت کی انتہاء ادائے دین پر نہیں ہوئی۔

قولہ: فَاِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِیْقَةِ الخ

حتی کے حقیقی معنی غایت کے متعذر ہونے کی صورت میں معنی حقیقی کا ترک

اگر عرف وغیرہ کسی مانع کی وجہ سے حتی کا معنی حقیقی میں مستعمل ہونا متعذر ہو تو معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا تو معنی مجازی مراد ہوں گے جیسے اگر کسی نے قسم کھائی "اَنْ مَّضْرِبَهٗ حَتّٰی یَمُوْتَ اَوْ حَتّٰی یَقْتُلَهٗ" کہ اس کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کردے، تو اس مثال میں اگرچہ حتی کا ماقبل فعل ضرب امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی موت غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے کہ جب کوئی آدمی مر جائے یا قتل ہو جائے تو آدمی اپنی مار کو ختم کر دیتا ہے، لیکن عرف کی وجہ سے حتی کو غایت پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ضرب شدید پر محمول کیا جائے گا کیونکہ اگر کوئی آدمی اس طرح کی قسم کھائے تو موت اور قتل سے عرف میں ضرب شدید مراد ہوتی ہے، لہٰذا اگر حالف نے ضرب شدید کے ساتھ مارا اور اس کے مر جانے اور قتل ہو جانے سے پہلے ہی مار ختم کر دی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا، لیکن اگر حالف نے دو چار ہلکے مار کر چھوڑ دیا تو پھر حانث ہو جائے گا کیونکہ اس کے مارنے کی انتہاء ضرب شدید پر نہیں ہوئی۔

قولہ: وَاِنْ لَّمْ یَکُنِ الْاَوَّلُ قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ الخ

حتیٰ کا سبب کیلئے مستعمل ہونا اور اس کے مابعد کا جزاء پر محمول ہونا

یہاں سے مصنفؒ حتیٰ کا دوسرا معنی اور اس کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ جب حتیٰ کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور اس کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یعنی دونوں شرطیں موجود نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک شرط موجود نہ ہو بلکہ حتیٰ کا ماقبل سبب بننے کی صلاحیت اور مابعد جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو پھر حتیٰ غایت کے لئے نہیں ہوگا بلکہ حتیٰ کے مابعد کو جزاء پر محمول کیا جائے گا، اور خود حتیٰ لامِ کَی کے معنی میں ہوگا، اور حتیٰ کے مابعد کو اس وجہ سے جزاء پر محمول کیا گیا ہے کہ غایت اور جزاء کے درمیان مناسبت بھی پائی جاتی ہے وہ اس طرح کہ جس طرح مغیا غایت پر جا کر ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح شرط اور سبب بھی جزاء پر جا کر ختم ہو جاتی ہے اس کی مثال حضرت امام محمدؒ کا قول ہے جو انہوں نے زیادات میں فرمایا ہے اگر مولیٰ نے کسی شخص سے کہا ''عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰی تُغَدِّیَنِیْ'' کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے، پس مولیٰ اس کے پاس آیا مگر اس نے مولیٰ کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو آقا حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس مثال میں حتیٰ غایت کیلئے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حتیٰ کا ماقبل جو فعل اتیان ہے یہ امتداد کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ جوں ہی وہ پہنچا تو آنا ختم ہو گیا اور حتیٰ کا مابعد تغدیہ غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ کوئی آدمی دوسرے کو صبح کا کھانا کھلائے تو آنا چھوڑ دے ایسا نہیں ہوتا یعنی آنے کی انتہاء کھانے پر نہیں ہو سکتی بلکہ کھانا کھلانا تو احسان ہے اور بار بار آنے کا باعث بنتا ہے جس کی وجہ سے آنا، جانا زیادہ ہوتا ہے لہٰذا حتیٰ کا ماقبل امتداد کا احتمال نہیں رکھتا اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا حتیٰ غایت کیلئے نہ ہوگا، اور تغدیہ چونکہ اتیان کی جزاء بن سکتا ہے اس لئے اس کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اور یہاں پر حتیٰ لامِ کَی کے معنی میں ہوگا اور جس طرح لامِ کَی کا ماقبل مابعد کیلئے سبب ہوتا ہے اسی طرح فعل اتیان کھانے کا سبب ہوگا تو مطلب ہوگا اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء تغدیہ ہو تو میرا غلام آزاد ہے، پس مولیٰ نے آنے کے بعد جب اس نے مولیٰ کو کھانا نہیں کھلایا تو اتیان تو پایا گیا لیکن ایسا آنا نہیں پایا گیا جس کی جزاء تغدیہ ہو، اور جب ایسا آنا نہیں پایا گیا تو حانث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب حانث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی تو مولیٰ حانث نہیں ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا، لیکن اگر مولیٰ مخاطب کے پاس آیا ہی نہیں تو وہ حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ قسم پوری نہیں ہوئی۔

قولہ: وَاِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِاَنْ لَّا یَصْلُحَ الْاٰخِرُ الخ

حتیٰ کا عطف کے لئے استعمال ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر حتیٰ کو غایت اور جزاء پر محمول کرنا متعذر ہو تو حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا، یعنی حتیٰ کا ماقبل سبب

اور حتی کا مابعد جزاء اور غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اور اس صورت میں حتی فاء یا ثم کے معنی میں ہوگا، کیونکہ فاء اور ثم تعقیب کے لئے آتے ہیں اور تعقیب کا معنی غایت اور جزاء کے معنی کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے، کیونکہ غایت اور جزاء مغیا اور سبب کے بعد ہی آتے ہیں تو حتی غایت اور جزاء کے معنی میں متعذر ہونے کی صورت میں حتی کو فاء یا ثم کے معنی پر محمول کیا جائے گا،

اس کی مثال حضرت امام محمدؒ کا یہ قول ہے کہ مولیٰ نے کہا "عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰی اَتَغَدّٰی عِنْدَكَ الْیَوْمَ" کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں پھر تیرے پاس صبح کا کھانا آج ہی نہ کھاؤں، یا یوں کہے "عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ تَاْتِنِیْ حَتّٰی تَتَغَدّٰی عِنْدِیَ الْیَوْمَ" کہ اگر تو میرے پاس نہ آئے پھر آ کر میرے پاس آج ہی صبح کا کھانا نہ کھائے تو میرا غلام آزاد ہے،

ان دونوں مثالوں میں حتی عطف کے لئے ہے اس کو جزاء اور غایت کے معنی پر محمول کرنا متعذر ہے اس لئے کہ حتی کا ماقبل اور مابعد فعل کی نسبت ایک ہی فاعل کی طرف کی گئی ہے پہلی مثال میں دونوں فعل متکلم کی طرف منسوب ہیں اور دوسری مثال میں دونوں فعل مخاطب کی طرف منسوب ہیں اور ایک آدمی کا فعل اسی کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ پہلی مثال میں کہ متکلم کے آنے کی جزاء خود متکلم کی تغدی ہو اور دوسری مثال میں مخاطب کے آنے کی جزاء خود مخاطب کی تغدی ہو اور جب ایسا نہیں ہوسکتا تو ان دونوں مثالوں میں جزاء کے معنی متعذر ہونے کی وجہ سے حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر آج میں تیرے پاس نہ آؤں پھر تیرے پاس کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے چنانچہ متکلم کا آنا اور کھانا کھانا دونوں کا مجموعہ قسم کے پورا ہونے کے لئے شرط ہوگا، لہٰذا اگر متکلم اس کے پاس آئے اور کھانا بھی کھائے تو پھر متکلم کی قسم پوری ہو جائے گی اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا، اور اگر متکلم نہیں آیا یا آیا تو ہے مگر کھانا نہیں کھایا تو ان دونوں صورتوں میں متکلم حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

فَصْلٌ اِلٰی لِانْتِهَاءِ الْغَایَةِ ثُمَّ هُوَ فِیْ بَعْضِ الصُّوَرِ یُفِیْدُ مَعْنٰی اِمْتِدَادِ الْحُکْمِ وَ فِیْ بَعْضِ الصُّوَرِ یُفِیْدُ مَعْنَی الْاِسْقَاطِ فَاِنْ اَفَادَ الْاِمْتِدَادَ لَا تَدْخُلُ الْغَایَةُ فِی الْحُکْمِ وَاِنْ اَفَادَ الْاِسْقَاطَ تَدْخُلُ نَظِیْرُ الْاَوَّلِ "اِشْتَرَیْتُ هٰذَا الْمَکَانَ اِلٰی هٰذَا الْحَائِطِ" لَا تَدْخُلُ الْحَائِطُ فِی الْبَیْعِ وَ نَظِیْرُ الثَّانِیْ بَاعَ بِشَرْطِ الْخِیَارِ اِلٰی ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ وَبِمِثْلِهٖ لَوْ حَلَفَ "لَا اُکَلِّمُ فُلَانًا اِلٰی شَهْرٍ" کَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِی الْحُکْمِ وَقَدْ اَفَادَ فَائِدَةَ الْاِسْقَاطِ هٰهُنَا وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا الْمِرْفَقُ وَالْکَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُکْمِ الْغَسْلِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی "اِلَی الْمَرَافِقِ" لِاَنَّ کَلِمَةَ اِلٰی هٰهُنَا لِلْاِسْقَاطِ فَاِنَّهٗ لَوْلَا هَا لَاسْتَوْعَبَتِ الْوَظِیْفَةُ جَمِیْعَ الْیَدِ وَلِهٰذَا قُلْنَا الرُّکْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ لِاَنَّ کَلِمَةَ اِلٰی فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ "عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ اِلَی الرُّکْبَةِ" تُفِیْدُ فَائِدَةَ الْاِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّکْبَةُ فِی الْحُکْمِ وَقَدْ تُفِیْدُ کَلِمَةُ اِلٰی تَاْخِیْرَ الْحُکْمِ اِلَی الْغَایَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهٖ "اَنْتِ طَالِقٌ اِلٰی شَهْرٍ" وَلَا نِیَّةَ لَهٗ لَا یَقَعُ الطَّلَاقُ فِی الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ لِاَنَّ ذِکْرَ الشَّهْرِ لَا یَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُکْمِ وَالْاِسْقَاطِ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ یَحْتَمِلُ التَّاْخِیْرَ بِالتَّعْلِیْقِ فَیُحْمَلُ عَلَیْهِ

ترجمہ: کلمہ الٰی مسافت کی انتہاء کے لئے آتا ہے پھر وہ بعض صورتوں میں امتدادِ حکم کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے پس اگر اس نے امتداد حکم کا فائدہ دیا تو غایت حکم میں داخل نہیں ہوگی، اور اگر اس نے اسقاط حکم کا فائدہ دیا تو غایت حکم میں داخل ہوگی، پہلے معنی کی نظیر "اِشْتَرَیْتُ هٰذَا الْمَكَانَ اِلٰى هٰذَا الْحَائِطِ" کہ میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا، تو دیوار بیع میں داخل نہ ہوگی، اور دوسرے معنی کی نظیر "بَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ اِلٰى ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ" کہ اس نے تین دن کی شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا، اور اسی کی مثل اگر اس نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے ایک مہینہ تک کلام نہیں کروں گا تو مہینہ بات نہ کرنے کے حکم میں داخل ہوگا اور یہاں کلمہ الٰی نے اسقاط حکم کا فائدہ دیا ہے،

اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ کہنیاں اور ٹخنے اللہ تعالیٰ کے فرمان "اِلَى الْمَرَافِقِ" میں دھونے کے حکم کے تحت داخل ہیں کیونکہ یہاں کلمہ الٰی اسقاط حکم کے معنی میں ہے اس لئے کہ اگر کلمہ الٰی نہ ہوتا تو وظیفۂ غسل پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور اسی بنا پر ہم احناف نے کہا ہے کہ گھٹنا ستر میں سے ہے حضور اکرم ﷺ کے فرمان "عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ اِلَى الرُّكْبَةِ" میں کلمہ الٰی اسقاط کا معنی دیتا ہے لہٰذا رکبہ ستر کے حکم میں داخل ہوگا،

اور کبھی کلمہ الٰی حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "اَنْتِ طَالِقٌ اِلٰى شَهْرٍ" اور اس کہنے سے اس کی کوئی نیت نہیں ہے تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی، برخلاف حضرت امام زفرؒ کے اس لئے کہ شہر کا ذکر مد حکم اور اسقاط حکم کی شرعاً صلاحیت نہیں رکھتا اور طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا الٰی کو تاخیر کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے حروف معانی میں سے آٹھویں کلمہ الٰی کے معنی کو بیان فرمایا ہے اور مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: اِلٰى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ الخ

کلمہ الٰی کا مسافت کی انتہاء کو بیان کرنے کیلئے مستعمل ہونا

مصنفؒ حروف عاطفہ کو بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے حروف معانی میں سے الٰی، علٰی، فی اور باء کو بیان فرما رہے ہیں جو عطف کے لئے استعمال نہیں بلکہ صرف حرف جر کے طور پر استعمال ہوتے ہیں اور مصنفؒ نے حروف عاطفہ کو پہلے ذکر کیا کیونکہ یہ اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور ان کا استعمال کثیر ہے اور حروف جارہ کو بعد میں ذکر کیا کیونکہ یہ صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اور ان کا استعمال قلیل ہے،

اب مصنف کلمہ الٰی کا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ کلمہ الٰی مسافت کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے اور مصنفؒ کی عبارت میں غایت مسافت کے معنی میں ہے جیسے "سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ اِلَى الْكُوْفَةِ" اب اس مثال میں الٰی نے چلنے کی انتہاء کو بیان کیا ہے کہ میرے چلنے کی انتہاء کوفہ پر ہوئی اور کلمہ الٰی بعض صورتوں میں امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے،

امتداد حکم کا مطلب یہ ہے کہ کلمۂ الٰی نے اپنے ماقبل حکم کو اپنے مابعد تک لمبا کیا ہے اگر غایت نہ ہوتی تو حکم اس غایت سے پیچھے رہ جاتا لیکن غایت نے آکر ماقبل والے حکم کو اپنے تک کھینچ لیا ہے، اور اسقاط حکم کا مطلب یہ ہے کہ الٰی نے غایت کے علاوہ کو ساقط کرنے کا فائدہ دیا ہے تو خود غایت حکم میں داخل ہوگی اور اس کے علاوہ حکم سے ساقط ہو جائے گا، اگر کلمۂ الٰی امتداد حکم کا فائدہ دے تو غایت، مغیا میں داخل نہیں ہوگی، جیسے ایک آدمی نے کہا "اِشْتَرَیْتُ ھٰذَا الْمَکَانَ اِلٰی ھٰذَا الْحَائِطِ" کہ میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا، تو دیوار بیع میں داخل نہ ہوگی، کیونکہ کلمۂ الٰی نے حکم بیع کو کھینچ کر دیوار تک پہنچایا ہے اور امتداد حکم میں غایت، مغیا کے داخل نہیں ہوتی لہٰذا دیوار شراء میں داخل نہیں ہوگی، اور اگر کلمۂ الٰی اسقاط حکم کا فائدہ دے تو غایت، مغیا میں داخل ہوگی جیسے کسی آدمی نے کہا "بِعْتُ بِشَرْطِ الْخِیَارِ اِلٰی ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ" کہ میں نے فروخت کیا شرط خیار کے ساتھ تین دن تک، تو تینوں دن خیار شرط میں داخل ہوں گے اور ثلاثہ ایام کی غایت نے تین دن کے علاوہ کو ساقط کر دیا ہے،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ غایت اسقاط کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے قسم کھائی "وَاللّٰہِ لَا اُکَلِّمُ فُلَانًا اِلٰی شَھْرٍ" کہ اللہ کی قسم میں فلاں آدمی کے ساتھ ایک ماہ تک بات نہیں کروں گا، تو یہاں پر کلمۂ الٰی نے اسقاط کا فائدہ دیا ہے اگر الٰی شھر غایت نہ ہوتا تو عدم کلام کی قسم ایک ماہ سے زیادہ مدت کو شامل ہوتی لیکن شھر کی غایت نے ماوراءِ شھر کو ساقط کر دیا ہے اور شھر خود مغیا میں داخل ہوگا۔

قولہ: وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا الْمِرْفَقُ وَالْکَعْبُ دَاخِلَانِ الخ

اسقاطِ غایت کے معنی پر متفرع چند مسائل

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں الٰی چونکہ ماوراءِ غایت کو ساقط کرنیکا فائدہ دیتا ہے تو اسقاط غایت کے معنی پر ہم نے مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِکُمْ وَاَرْجُلَکُمْ اِلَی الْکَعْبَیْنِ" میں مرفق اور کعبین دھونے کے حکم میں داخل ہیں، کیونکہ اس آیت میں کلمۂ الٰی اسقاط کیلئے ہے اگر کلمۂ الٰی نہ ہوتا تو دھونے کا حکم پورے ہاتھ اور پورے پاؤں کو گھیر لیتا کیونکہ ید کا اطلاق انگلیوں کے پوروں سے لیکر بغل تک ہوتا ہے، اور رجل کا اطلاق پاؤں کے تلوے سے لیکر ران تک کے حصے پر ہوتا ہے اور کلمۂ الٰی نے دھونے کا حکم ماوراءِ غایت سے ساقط کر دیا ہے اور "اِلَی الْمَرَافِقِ" نے ہاتھوں میں کہنیوں سے اوپر کا حصہ دھونے سے ساقط کر دیا ہے اور "اِلَی الْکَعْبَیْنِ" نے پاؤں سے ٹخنوں سے اوپر کا حصہ دھونے سے ساقط کر دیا ہے لہٰذا مرافق اور کعبین دونوں دھونے کے حکم میں داخل ہونگے،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ الٰی اسقاط ماوراء الغایۃ کے لئے ہوتا ہے تو غایت، مغیا میں داخل ہوتی ہے اس پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "عَوْرَۃُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّۃِ اِلَی الرُّکْبَۃِ" میں کلمۂ الٰی اسقاط کے لئے ہے لہٰذا رکبہ ستر میں داخل ہوگا کیونکہ کلمۂ الٰی نے ماوراءِ رکبہ کو ستر ہونے سے خارج کر دیا ہے تو رکبہ ستر میں داخل ہوگا اور اس کا چھپانا فرض ہوگا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک رکبہ ستر میں داخل نہیں ہے۔

قولہ: وَقَدْ تُفِيْدُ كَلِمَةُ اِلٰى تَاخِيْرَ الْحُكْمِ الخ

کلمۂ الیٰ کا حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دینا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی کلمۂ الیٰ حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے مگر یہ اس وقت معنی دے گا جب الیٰ زمانے پر داخل ہو، اور حکم کی تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ مقتضی اور موجب کے پائے جانے کے باوجود حکم ثابت نہ ہو بلکہ غایت کے پائے جانے کے بعد حکم ثابت ہو لیکن اگر غایت نہ ہوتی تو حکم فی الحال ثابت ہو جاتا جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "اَنْتِ طَالِقٌ اِلٰى شَهْرٍ" اور اس نے کوئی نیت نہیں کی تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ ایک ماہ کے بعد ہوگی اور اگر اس نے فی الحال طلاق واقع کرنے کی نیت کی تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور "اِلٰى شَهْرٍ" کی غایت لغو ہو جائے گی،

لیکن حضرت امام زفرؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، حضرت امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی شئی کی تاخیر اس شئی کے اصل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا تاخیر طلاق سے اصل طلاق واقع ہو جائے گی اور طلاق ثابت ہونے سے واقع ہو جائے گی اور "اِلٰى شَهْرٍ" کی قید لغو ہو جائے گی،

مصنفؒ "لِاَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ" سے احناف کے آئمہ ثلاثہ کی دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ شہر شریعت میں امتدادِ حکم کی نہ صلاحیت رکھتا ہے اور نہ اسقاط حکم کی، اس لئے شرعاً طلاق کا حکم لمبا نہیں ہوتا بلکہ جس وقت طلاق دی جائے اسی وقت ہو جاتی ہے اور ماوراء کو ساقط کرنے کے لئے اس وقت آئے گا جب طلاق میں امتداد کی صلاحیت ہو اور "اِلٰى شَهْرٍ" کی غایت امتداد اور اسقاط کے لئے نہیں ہو سکتی تو الیٰ تاخیر حکم کے لئے ہوگا اس لئے طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے تو طلاق کو تعلیق کے ذریعے تاخیر کے معنی پر محمول کیا جائے گا تا کہ "اِلٰى شَهْرٍ" کی غایت لغو نہ ہو جائے تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے طلاق کو تاخیر پر محمول کیا جائے گا تو "اَنْتِ طَالِقٌ اِلٰى شَهْرٍ" کا معنی ہوگا "اَنْتِ طَالِقٌ مُؤَخَّراً اِلٰى شَهْرٍ" کہ تجھ کو ایک ماہ کے بعد طلاق ہے تو ایک ماہ گزرنے کے بعد عورت کو طلاق واقع ہو جائے گی۔

فَصْلٌ كَلِمَةُ عَلٰى لِلْاِلْزَامِ وَاَصْلُهٗ لِاِفَادَةِ مَعْنَى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّيْ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ" يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَالَوْ قَالَ عِنْدِيْ اَوْ مَعِيَ اَوْ قِبَلِيْ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ "اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى عَشَرَةٍ مِنْ اَهْلِ الْحِصْنِ" فَفَعَلْنَا فَالْعَشَرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لَهٗ وَلَوْ قَالَ "اٰمِنُوْنِيْ وَ عَشَرَةً اَوْ فَعَشَرَةً اَوْ ثُمَّ عَشَرَةً" فَفَعَلْنَا فَكَذَالِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لِلْاٰمِنِ وَقَدْ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ مَجَازًا حَتّٰى لَوْ قَالَ "بِعْتُكَ هٰذَا عَلٰى اَلْفٍ" يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمُعَاوَضَةِ وَقَدْ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى "يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَّايُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا" وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ

حَنِیْفَۃَ اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِھَا "طَلِّقْنِیْ ثَلاثًا عَلٰی اَلْفٍ" فَطَلَّقَھَا وَاحِدَۃً لَایَجِبُ الْمَالُ لِاَنَّ الْکَلِمَۃَ ھٰھُنَا تُفِیْدُ مَعْنَی الشَّرْطِ فَیَکُوْنُ الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلُزُوْمِ الْمَالِ

ترجمہ: کلمۂ علیٰ الزام کے لئے آتا ہے اور اس کی اصل تفوق اور تعلّی کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہے، اور اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں تو یہ قرضہ پر محمول کیا جائے گا برخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا "میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری طرف ہیں" اور اسی بنا پر حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا مجھ کو امان دو قلعہ والوں میں سے دس افراد پر پس ہم نے امان دیدیا تو دس افراد اس سردار کے علاوہ ہوں گے اور متعین کرنے کا اختیار امان چاہنے والے کو ہوگا، اور اگر اس نے کہا کہ امان دو مجھ کو اور دس افراد کو، یا پس دس کو یا پھر دس کو پس ہم نے امان دے دیا تو اسی طرح امان ثابت ہو جائے گا اور متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا،

اور کبھی علیٰ مجازاً باء کے معنی میں ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے کہا کہ میں نے تجھ پر یہ چیز بیچی ایک ہزار پر تو علیٰ باء کے معنی میں ہوگا کیونکہ معاوضہ کی دلالت موجود ہے،

اور کبھی علیٰ شرط کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "وہ آپ ﷺ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی" اسی وجہ سے حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب عورت نے اپنے خاوند سے کہا مجھے ایک ہزار کی شرط پر تین طلاقیں دے پھر خاوند نے اسے ایک طلاق دی تو مال واجب نہیں ہوگا کیونکہ کلمۂ علیٰ یہاں شرط کا فائدہ دے رہا ہے پس تین طلاق لزوم مال کی شرط ہوں گی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے حروف معانی میں سے نویں کلمۂ علیٰ کا معنی بیان کیا ہے کہ علیٰ الزام کے لئے آتا ہے اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر علیٰ کا مجازی معنی بیان کیا ہے کہ کبھی علیٰ مجازاً باء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس کی مثالیں بیان کی ہیں۔

تشریح: قولہ: کَلِمَۃُ عَلٰی لِلْاِلْزَامِ وَاَصْلُہٗ الخ

کلمۂ علیٰ کا استعمال

مصنفؒ حروف معانی میں سے حرف علیٰ کا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ علیٰ کا لغوی معنی استعلاء ہے یعنی تفوق اور تعلّی کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور تعلّی اور استعلاء کبھی حساً ہوتا ہے جیسے "زَیْدٌ عَلَی السَّطْحِ" کہ زید چھت پر ہے، اور کبھی استعلاء معنًی اور حکماً ہوتا ہے جیسے "فُلَانٌ عَلَیْنَا اَمِیْرٌ" کہ فلاں ہم پر امیر ہے یعنی امیر کا حکم ہم پر ہوتا ہے،

اور علیٰ کا شرعی معنی کسی چیز کو لازم کر دینا یعنی علیٰ اپنے مابعد پر ماقبل کے ثبوت کو لازم کرتا ہے جیسے اگر کسی نے کہا "لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ" کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے، تو اس قول کو دَین پر محمول کیا جائے گا کیونکہ دَین حکماً آدمی پر سوار ہوتا ہے جس کا ادا کرنا لازم ہوتا ہے،

اس کے برخلاف اگر اس نے کہا "لِفُلَانٍ عِنْدِیْ اَلْفٌ" کہ فلاں کا میرے پاس ایک ہزار ہے یا یوں کہا "لِفُلَانٍ مَعِیَ اَلْفٌ" کہ فلاں کے میرے ساتھ ایک ہزار ہیں، یا یوں کہا "لِفُلَانٍ قِبَلِیْ اَلْفٌ" کہ فلاں کے میری طرف ایک ہزار ہیں، تو ان تمام صورتوں میں قائل کے قول کو دَین پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ امانت پر محمول کیا جائے گا کیونکہ مذکورہ صورتوں میں علیٰ نہیں ہے جو الزام کا معنی دیتا ہو۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قَالَ فِی السِّیَرِ الْکَبِیْرِ الخ

معنی علیٰ پر متفرع ہونے والا مسئلہ

یہاں مصنفؒ حضرت امام محمدؒ کے حوالے سے علیٰ کے معنی پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے، حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ مسلمانوں نے کفار کے قلعے کا محاصرہ کیا تو قلعے کے سردار نے کہا "اٰمِنُوْنِیْ عَلٰی عَشَرَةٍ مِّنْ اَهْلِ الْحِصْنِ" مجھے اہل قلعہ میں سے دس پر امان دو، پس مسلمانوں نے امان دیدی تو سردار کے علاوہ دس آدمیوں کو امان حاصل ہوگی اور دس کو متعین کرنے کا اختیار امان چاہنے والے سردار کو ہوگا، کیونکہ سردار نے علیٰ استعمال کر کے ان دس آدمیوں پر اپنے لئے استعلاء اور تفوق کو ثابت کیا ہے کیونکہ کلمۂ علیٰ جو تعلّی اور استعلاء کیلئے آتا ہے سردار کے استعمال کرنے کا مقصد یہ ہے کہ دس کے لئے امان ثابت ہو اس شرط پر کہ میں ان پر متعلّی اور غالب رہوں اور یہ غلبہ اور تفوق اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب دس افراد کا متعین کرنے کا اختیار امان چاہنے والے سردار کو ہو، اس کے برخلاف اگر سردار نے کہا "اٰمِنُوْنِیْ وَ عَشَرَةً اَوْ فَعَشَرَةً اَوْ ثُمَّ عَشَرَةً" کہ مجھے اور دس یا مجھے پس دس کو یا مجھے پھر دس کو امان دو، اور مسلمان اس کو امان دیتے ہیں تو سردار اور دس آدمیوں کے لئے امان ثابت ہوجائے گی، اور ان دس کو متعین کرنے کا اختیار امن دینے والے کو ہوگا کیونکہ سردار نے ان کی امان کا اپنی امان پر عطف کیا ہے اور ان دس کی امان پر اپنے لئے تعلّی اور تفوق کی شرط نہیں لگائی تو دس افراد کو متعین کرنے کا اختیار بھی سردار کو حاصل نہیں ہوگا بلکہ امان دینے والے کو اختیار ہوگا۔

قولہ: وَقَدْ یَکُوْنُ عَلٰی بِمَعْنَی الْبَاءِ مَجَازًا الخ

علیٰ کا مجازاً باء کے معنی میں استعمال ہونا

یہاں سے مصنفؒ علیٰ کے مجازی معنی کو بیان کر رہے ہیں کہ کبھی علیٰ مجازاً باء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی جس طرح باء عقود میں استعمال ہو تو معاوضہ اور بدل کے لئے ہوتی ہے اسی طرح علیٰ بھی عقود میں معاوضہ اور بدل کے لئے ہوتا ہے جیسے کسی آدمی نے کہا "بِعْتُكَ هٰذَا عَلٰی اَلْفٍ" تو یہاں علیٰ باء کے معنی میں ہوگا تو یہ "بِعْتُكَ هٰذَا بِاَلْفٍ" کے معنی میں ہوگا کہ میں نے تجھ پر یہ چیز ایک ہزار میں بیچی ہے، یہاں پر علیٰ کا مجازاً باء کے معنی میں استعمال ہونے کا قرینہ یہ ہے کیونکہ یہ کلام عقد معاوضہ ہے اور علیٰ عقود میں معاوضہ اور بدل کے لئے ہوتا ہے لہٰذا علیٰ مجازاً باء کے معنی میں ہوگا جب باء عقود میں داخل ہو تو بدل اور معاوضہ کے لئے ہوتی ہے تو علیٰ بھی عقود میں معاوضہ اور بدل کے لئے مجازاً ہوگا۔

قولہ: وَقَدْ یَکُوْنُ عَلٰی بِمَعْنَی الشَّرْطِ الخ

علٰی کا شرط کے معنی میں استعمال ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب علٰی کو حقیقی معنی الزام کے لئے لینا متعذر ہو تو اس وقت یہ علٰی شرط کے معنی میں استعمال ہوگا اور دونوں کے درمیان مناسبت واضح ہے کہ جس طرح لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم متحقق ہوتا ہے اور قرآن پاک میں بھی علی شرط کے معنی میں ہے جیسے رب العزت کا ارشاد ہے "یُبَایِعْنَكَ عَلٰی اَنْ لَّایُشْرِکْنَ بِاللّٰهِ شَیْئًا" کہ وہ عورتیں آپ ﷺ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی، اس آیت میں علٰی شرط کے معنی میں ہے اور اس کا مابعد اس کے ماقبل کی شرط ہے اس کا معنی یہ ہوگا "یُبَایِعْنَكَ بِشَرْطِ اَنْ لَّایُشْرِکْنَ بِاللّٰهِ"

علٰی کے شرط کے معنی میں استعمال ہونے کی وجہ سے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا کہ "طَلِّقْنِیْ ثَلَاثًا عَلٰی اَلْفٍ" کہ مجھے تین طلاقیں دے ایک ہزار کی شرط پر، تو خاوند نے ایک طلاق دی تو عورت پر بالکل مال واجب نہیں ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق کی صورت میں ایک ہزار کا ثلث واجب ہوگا،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس قول میں علٰی شرط کے معنی میں ہے تو عورت پر ایک ہزار واجب ہونے کے لئے تین طلاقیں شرط ہوں گی، تو عورت کا مقصد یہ ہے کہ اگر مجھے تین طلاقیں دے گا تو میں ایک ہزار ادا کروں گی ورنہ نہیں، تو ایک طلاق کی صورت میں چونکہ شرط نہیں پائی گئی لہٰذا "اِذَا فَاتَ الشَّرْطُ فَاتَ الْمَشْرُوْطُ" کے اصول کے تحت عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا چنانچہ ایک ہزار لازم ہونے کے لئے تین طلاقیں شرط ہوں گی،

لیکن صاحبینؒ کے نزدیک طلاق بالمال عقد معاوضہ ہے اور قاعدہ ہے کہ عوض اپنے معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتا ہے لہٰذا اگر خاوند نے تین طلاقیں دیں تو عوض مکمل ہزار واجب ہوگا اگر ایک طلاق دی تو ہزار کا ثلث واجب ہوگا، حضرت اما ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں یہاں علٰی بمعنی شرط کے ہے اور طلاق عقد معاوضہ نہیں ہے کیونکہ شرفاء لوگ بغیر عوض کے طلاق دیتے ہیں لہٰذا ایک طلاق کی صورت میں عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

فَصْلٌ کَلِمَةُ فِیْ لِلظَّرْفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ "غَصَبْتُ ثَوْبًا فِیْ مِنْدِیْلٍ اَوْ تَمْرًا فِیْ قَوْصَرَةٍ" لَزِمَاهُ جَمِیْعًا ثُمَّ هٰذِهِ الْکَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِی الزَّمَانِ وَالْمَکَانِ وَالْفِعْلِ اِمَّا اِذَا اُسْتُعْمِلَتْ فِی الزَّمَانِ بِاَنْ یَّقُوْلَ "اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا" فَقَالَ اَبُوْ یُوْسُفَ وَ مُحَمَّدٌ یَسْتَوِیْ فِیْ ذَالِكَ حَذْفُهَا وَ اِظْهَارُهَا حَتّٰی لَوْ قَالَ "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ غَدٍ" کَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ "اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا" یَقَعُ الطَّلَاقُ کَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِی الصُّوْرَتَیْنِ جَمِیْعًا وَذَهَبَ اَبُوْ حَنِیْفَةَ اِلٰی اَنَّهَا اِذَا حُذِفَتْ یَقَعُ الطَّلَاقُ کَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَاِذَا اُظْهِرَتْ کَانَ الْمُرَادُ وُقُوْعَ الطَّلَاقِ فِیْ جُزْءٍ مِّنَ الْغَدِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِبْهَامِ فَلَوْلَا وُجُوْدُ النِّیَّةِ یَقَعُ الطَّلَاقُ بِاَوَّلِ الْجُزْءِ

لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ وَلَوْ نَوٰی اٰخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَ مِثَالُ ذَالِكَ فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ "اِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَاَنْتِ كَذَا" فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَلٰی صَوْمِ الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ "اِنْ صُمْتِ فِی الشَّهْرِ فَاَنْتِ كَذَا" يَقَعُ ذَالِكَ عَلَی الْاِمْسَاكِ سَاعَةً فِی الشَّهْرِ

ترجمہ: کلمۂ فی ظرف کے لئے آتا ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے علماء نے کہا کہ جب کسی نے کہا میں نے کپڑا غصب کیا رومال میں، یا کھجور غصب کی ٹوکری میں، تو اس پر دونوں چیزیں لازم ہو جائیں گی، پھر اس کلمۂ فی کو استعمال کیا جاتا ہے زمان، مکان اور معنی مصدری میں، بہرحال جب زمان میں استعمال کیا گیا ہو کہ وہ اس طرح کہے "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ غَدٍ" تو حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس میں فی کا حذف اور اس کا اظہار دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ غَدٍ" کہا تو یہ "اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا" کے مرتبہ میں ہوگا جیسے ہی صبح صادق طلوع ہوگی تو دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ اس مسلک کی طرف گئے ہیں کہ کلمہ فی کو جب حذف کر دیا گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی جیسے ہی صبح صادق طلوع ہوگی اور جب فی کو ظاہر کر دیا جاوے تو آئندہ کل کے کسی جزء مبہم میں طلاق واقع ہونا مراد ہوگا، پس اگر نیت نہ پائی جائے تو طلاق اول جزء میں واقع ہو جائے گی اس جزء میں مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے، اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی ہو تو اس کی نیت درست ہوگی اور اس کی مثال آدمی کے اس قول میں کہ اس نے کہا "اِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَاَنْتِ كَذَا" تو یہ کہنا ایک ماہ کے روزے پر واقع ہوگا اور اگر اس نے کہا "اِنْ صُمْتِ فِی الشَّهْرِ فَاَنْتِ كَذَا" تو یہ کہنا ماہ میں تھوڑی دیر کے امساک پر واقع ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے حروف معانی میں سے دسویں حرف فی کا معنی بیان کیا ہے کہ فی ظرف کے لئے آتا ہے اور اس کے بعد اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں اور ذکر فی اور حذف فی میں صاحبینؒ اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف بیان کیا ہے۔

تشریح: قولہ: كَلِمَةُ فِیْ لِلظَّرْفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ الخ

کلمۂ فی کا ظرف کے لئے استعمال ہونا

یہاں سے مصنفؒ حروف معانی میں سے حرف فی کا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ کلمہ فی ظرف کے لئے آتا ہے ظرف کا لغوی معنی ہے برتن، تو فی کا مدخول بھی اپنے ماقبل کا ظرف اور برتن ہوتا ہے اور کبھی اس کا ظرف ہونا حقیقت کے اعتبار سے ہوتا ہے، جس کو ظرف حقیقی کہتے ہیں جیسے "اَلْمَاءُ فِی الْكُوْزِ" کہ پانی کوزے میں ہے، اس مثال میں کوزہ پانی کے لئے حقیقتاً ظرف ہے، اور کبھی اس کا ظرف حکماً ہوتا ہے اس کو ظرف حکمی کہتے ہیں جیسے "زَيْدٌ فِی النِّعْمَةِ" کہ زید خوش حالی میں ہے، اب اس مثال میں خوشحالی زید کے لئے حکماً ظرف ہے،

اور کلمہ فی ظرفیت میں اصل ہونے کی وجہ سے ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی آدمی نے اقرار کرتے ہوئے یوں کہا "غَصَبْتُ

ثَوْبًا فِیْ مِنْدِیْلٍ" کہ میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا ہے یا یوں اقرار کیا "غَصَبْتُ تَمَرًا فِیْ قَوْصَرَةٍ" کہ میں نے ٹوکری میں کھجور غصب کی ہے، تو غاصب پر کپڑا اور رومال، کھجور اور ٹوکری یعنی ظرف اور مظروف دونوں لازم ہوں گے اور مالک کی طرف دونوں کو واپس کرنا لازم ہوگا۔

قولہ: ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِی الزَّمَانِ الخ

کلمہ فی کا زمان، مکان اور معنی مصدری میں استعمال ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ فی کو زمان، مکان اور معنی مصدری میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، مصنفؒ کے قول "والفعل" سے فعل اصطلاحی مراد نہیں ہے کیونکہ فعل پر فی داخل نہیں ہوتا اور یہاں پر فعل سے مراد فعل لغوی بمعنی معنی مصدری مراد ہے،

اگر کوئی کلمہ فی کو زمان کے لئے استعمال کر کے یوں کہے "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ غَدٍ" تو صاحبینؒ کے نزدیک کلمہ فی کا ذکر کرنا اور حذف کرنا دونوں برابر ہیں، مثلاً اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے "اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا" یا یوں کہے "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ غَدٍ" دونوں صورتوں میں اگلے دن کی صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ اس نے آنے والے کل کے تمام اجزاء کی طرف وقوع طلاق کی نسبت کی ہے اور جب کل کا جز اول صبح صادق ہوگا تو مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی،

لیکن اگر اس نے دونوں صورتوں میں آخرِ نہار کی نیت کی ہو تو اس کی نیت دیانتاً معتبر ہوگی کیونکہ اس کا کلام اخیر جزء میں بھی وقوع طلاق کا احتمال رکھتا ہے لیکن قضاءً اس کی نیت معتبر نہ ہوگی کیونکہ آخر نہار کی نیت خلاف ظاہر ہے، اور ظاہر تو یہی ہے کہ طلاق آنے والے کل کے کسی جزء کے ساتھ خاص نہیں ہے اور وہ شخص اس کو جزء اخیر کے ساتھ خاص کرتا ہے جو کہ خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر میں قاضی اس کی نیت کی تصدیق نہیں کرے گا۔

قولہ: وَذَهَبَ اَبُوْ حَنِیْفَةَ ؒ اِلٰی اَنَّهَا الخ

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حذفِ فی اور ذکرِ فی میں فرق

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حذفِ فی اور ذکرِ فی کے حکم میں فرق ہے اگر اس نے کلمہ فی کو حذف کر کے یوں کہا "اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا" تو صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی،

اور اگر اس نے فی کو ذکر کر کے یوں کہا "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ غَدٍ" تو غد کے کسی ایک جزء مبہم میں طلاق واقع ہو جائے گی اگر اس نے کوئی نیت نہیں کی تو مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے دن کے جزءِ اول میں یعنی صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی ہو تو اس کی نیت معتبر ہوگی قضاءً بھی اور دیانتاً بھی اور آخر النھار میں طلاق واقع ہو جائے گی،

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حذف فی اور ذکر فی کے درمیان فرق اس قول سے ظاہر ہوگا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "اِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَاَنْتِ طَالِقٌ" تو پورے مہینے کے روزے رکھنے پر طلاق واقع ہوگی اگر پورے مہینے کے روزے اس نے نہیں رکھے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، لیکن اگر اس نے فی استعمال کر کے یوں کہا "اِنْ صُمْتِ فِی الشَّهْرِ فَاَنْتِ طَالِقٌ" تو مہینے کے کسی ایک جزء میں روزہ رکھنے پر اس کی طلاق معلق ہوگی تو پورے ماہ میں تھوڑی دیر کے امساک پر طلاق واقع ہو جائے گی کہ اس نے تھوڑی دیر کے لئے روزے کی نیت کی اور کھانے، پینے اور جماع سے رکی رہی تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَاَمَّا فِی الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ "اَنْتِ طَالِقٌ فِی الدَّارِ اَوْ فِیْ مَكَّةَ" يَكُوْنُ ذَالِكَ طَلَاقًا عَلَى الْاِطْلَاقِ فِیْ جَمِيْعِ الْاَمَاكِنِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا اِذَا حَلَفَ عَلٰى فِعْلٍ وَّاَضَافَهٗ اِلٰى زَمَانٍ اَوْ مَكَانٍ فَاِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ بِالْفَاعِلِ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِیْ ذَالِكَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَكَانِ وَاِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدّٰى اِلَى الْمَحَلِّ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِیْ ذَالِكَ الزَّمَانِ وَ الْمَكَانِ لِاَنَّ الْفِعْلَ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِاَثَرِهٖ وَاَثَرُهٗ فِی الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِیْ جَامِعِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ "اِنْ شَتَمْتُكَ فِی الْمَسْجِدِ فَكَذَا" فَشَتَمَهٗ وَهُوَ فِی الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ يَحْنَثُ وَ لَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ فِی الْمَسْجِدِ لَايَحْنَثُ وَلَوْ قَالَ "اِنْ ضَرَبْتُكَ اَوْ شَجَجْتُكَ فِی الْمَسْجِدِ فَكَذَا" يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَضْرُوْبِ وَالْمَشْجُوْجِ فِی الْمَسْجِدِ وَلَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِّ فِيْهِ وَلَوْقَالَ "اِنْ قَتَلْتُكَ فِیْ يَوْمِ الْخَمِيْسِ فَكَذَا" فَجَرَحَهٗ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيْسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيْسِ يَحْنَثُ وَلَوْ جَرَحَهٗ يَوْمَ الْخَمِيْسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَايَحْنَثُ وَلَوْ دَخَلَتِ الْكَلِمَةُ فِی الْفِعْلِ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ دُخُوْلِكِ الدَّارَ" فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ حَيْضَتِكِ" اِنْ كَانَتْ فِی الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِی الْحَالِ وَاِلَّا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ وَ فِی الْجَامِعِ لَوْ قَالَ "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَجِیْءِ يَوْمٍ" لَمْ تُطَلَّقْ حَتّٰى يَطْلَعَ الْفَجْرُ وَلَوْ قَالَ" فِیْ مُضِیِّ يَوْمٍ" اِنْ كَانَ ذَالِكَ فِی اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوْبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ وَاِنْ كَانَ فِی الْيَوْمِ تُطَلَّقُ حِيْنَ تَجِیْءُ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةُ وَفِی الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ فِیْ اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى" كَانَ ذَالِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتّٰى لَاتُطَلَّقَ

ترجمہ: اور بہر حال فی کا استعمال مکان میں ہو تو جیسے اس کا قول "اَنْتِ طَالِقٌ فِی الدَّارِ اَوْ فِیْ مَكَّةَ" ہے تو ساری جگہوں میں علی الاطلاق طلاق واقع ہوگی، اور معنی ظرفیت کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ جب حالف نے کسی فعل پر قسم کھائی اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا پھر اگر فعل ایسا ہے جو فاعل پر تام ہو جاتا ہے تو فاعل کا اسی زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا، اور اگر فعل کسی محل کی طرف متعدی ہے تو اس زمان یا مکان میں محل کا موجود ہونا شرط ہوگا اس لئے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور اس کا اثر محل میں پایا جاتا ہے،

حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ارشاد فرمایا ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو ایسا ہوگا پس متکلم نے اس

کو گالی دی اس حال میں کہ وہ مسجد میں ہے اور جس کو گالی دی گئی وہ مسجد سے باہر ہے تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر گالی دینے والا مسجد سے باہر ہے اور جس کو گالی دی گئی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو حانث نہیں ہوگا، اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے مسجد میں تجھے مارا یا تیرا سر زخمی کیا تو ایسا ہے تو مضروب اور زخم خوردہ کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور مارنے والے اور سر زخمی کرنے والے کا مسجد میں موجود ہونا شرط نہیں ہے اور اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو ایسا ہوگا پھر اس کو جمعرات سے پہلے زخمی کیا اور وہ جمعرات کے دن مرگیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر اس کو جمعرات کے دن زخمی کیا اور وہ جمعہ کے دن مرگیا تو حالف حانث نہیں ہوگا،

اور اگر کلمہ فی فعلِ لغوی یعنی مصدر پر داخل ہو تو وہ معنی شرط کا فائدہ دے گا اور حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب خاوند نے کہا ''اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ دُخُوْلِكِ الدَّارَ'' تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا لہذا دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر اس نے کہا ''اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ حَیْضَتِكِ'' اگر عورت حالت حیض میں ہے تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی ورنہ طلاق حیض پر معلق ہوگی، اور جامع کبیر میں ہے اگر خاوند نے کہا ''اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَجِیْءِ یَوْمٍ'' تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے، اور اگر اس نے کہا ''اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مُضِیِّ یَوْمٍ'' اگر یہ کلام رات میں ہے تو اگلے دن کے غروب آفتاب کے وقت طلاق واقع ہو جائے گی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے، اور اگر یہ کلام دن میں ہے تو جس وقت اگلے دن یہ ساعت آئے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور زیادات میں ہے کہ اگر اس نے کہا ''اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَشِیَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰی'' یا یوں کہا ''فِیْ اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی'' تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا حتی کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے کلمہ فی کے مکان میں استعمال ہونے کی تفصیل اور مثالیں بیان فرمائی ہیں اور اس کے بعد کلمہ فی کے مصدر پر داخل ہونے کا معنی اور اسکی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا فِی الْمَکَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ ''اَنْتِ طَالِقٌ فِی الدَّارِ اَوْ فِیْ مَکَّةَ'' الخ

کلمہ فی کا مکان میں استعمال ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ فی کو اگر مکان میں استعمال کیا جائے اور ایسی چیز کے ساتھ استعمال کیا جائے جو کسی جگہ کے ساتھ خاص نہیں ہوتی تو اس صورت میں فی کا ظرفیت والا معنی مراد نہیں ہوگا جیسے خاوند نے اپنی بیوی سے کہا ''اَنْتِ طَالِقٌ فِی الدَّارِ اَوْ اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَکَّةَ'' تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائیگی کسی دار یا شہر کے ساتھ مقید نہیں ہوگی بلکہ علی الاطلاق تمام جگہوں میں طلاق واقع ہو جائے گی اور فی کا ظرفیت والا معنی لغو ہو جائے گا۔

قولہ: وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَی الظَّرْفِیَّةِ الخ

قاعدہ واحد: یہاں سے مصنفؒ نے ایک قاعدہ اور ضابطہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حالف نے اگر کسی فعل پر قسم کھائی اور س فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا تو اس قسم میں حانث ہونے کے لئے اس فعل کو دیکھا جائے گا کہ وہ فعل لازمی ہے یا متعدی، یعنی فاعل پر نام ہو جاتا ہے یا فاعل کے علاوہ محل اور مفعول کا بھی محتاج ہوتا ہے،

اگر پہلی صورت ہے کہ وہ فعل فاعل پر پورا ہو جاتا ہے اور وہ فعل جس زمان یا مکان کی طرف منسوب ہے تو حانث ہونے کے لئے فاعل کا س زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا، اگر دوسری صورت ہے کہ وہ فعل متعدی ہے تو قسم میں حانث ہونے کے لئے مفعول کا اس زمان یا مکان بں موجود ہونا شرط ہوگا کیونکہ فعل اپنے اثر کے ساتھ پایا جاتا ہے اور فعل کا اثر اس کے محل اور مفعول میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے قسم کے پورا ہونے میں ئل کے لئے زمان یا مکان میں پایا جانا شرط ہوگا،

حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی نے یوں کہا ''اِنْ شَتَمْتُكَ فِی الْمَسْجِدِ فَكَذَا اَیْ عَبْدِیْ حُرٌّ'' کہ اگر میں نے تجھ کو مسجد میں گالی دی تو میرا غلام آزاد ہے، پس حالف نے مسجد میں کھڑے ہو کر گالی دی اور جس مخاطب کو گالی دی گئی ہے وہ مسجد سے باہر تھا تو اس صورت میں قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا کیونکہ غلام کے آزاد ہونے کی شرط یہ تھی کہ شاتم مسجد میں موجود ہو اور وہ شرط پائی گئی لہٰذا قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا،

اور اگر شاتم مسجد سے باہر ہو اور جس کو گالی دی گئی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو قسم کھانے والا حانث نہیں ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ گالی دینے والے نے محل یعنی مسجد کے اندر گالی نہیں دی ہے،

اگر کسی آدمی نے دوسرے سے یوں کہا ''اِنْ ضَرَبْتُكَ فِی الْمَسْجِدِ فَعَبْدِیْ حُرٌّ'' کہ اگر میں نے تجھ کو مسجد میں مارا تو میرا غلام آزاد ہے یا یوں کہا ''اِنْ شَجَجْتُكَ فِی الْمَسْجِدِ فَعَبْدِیْ حرٌّ'' اگر میں نے تجھ کو مسجد میں زخم لگایا تو میرا غلام آزاد ہے، تو ان دونوں صورتوں میں حانث ہونے کے لئے مضروب اور مشجوج کا مسجد میں ہونا شرط ہے، ضارب اور شاج کا مسجد میں ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ضرب اور شج ایسے فعل ہیں جو محل کی طرف متعدی ہوتے ہیں کوئی محل ہوگا تو ضرب اور شج کا فعل متحقق ہوگا اس لئے حانث ہونے کے لئے اس محل کا مکان یعنی مسجد میں ہونا شرط ہے مضروب اور مشجوج مسجد میں ہوں گے تو حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، لیکن اگر مضروب اور مشجوج مسجد سے باہر ہوں اور ضارب اور شاج مسجد کے اندر ہوں تو وہ حانث نہیں ہوگا،

اور اگر کسی نے یوں کہا ''اِنْ قَتَلْتُكَ فِیْ يَوْمِ الْخَمِيْسِ فَعَبْدِیْ حُرٌّ'' کہ اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو میرا غلام آزاد ہے، اگر حالف نے زخم جمعرات سے پہلے لگایا اور مخاطب جمعرات کے دن مرا، تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، اگر حالف نے جمعرات کے دن زخمی کیا اور وہ جمعہ کے دن مرا تو حالف حانث نہیں ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ مخاطب کا مرنا جمعرات کے دن نہیں ہوا۔

قولہ: وَلَوْ دَخَلَتِ الْكَلِمَةُ فِی الْفِعْلِ الخ

کلمہ فی کا مصدر پر داخل ہونے کی صورت میں شرط کے معنیٰ کا فائدہ دینا

یہاں پر مصنفؒ کی عبارت میں فعل سے فعل اصطلاحی مراد نہیں ہے کیونکہ فعل اصطلاحی پر فی یا دوسرے حروف جارہ داخل نہیں ہوتے بلکہ یہاں پر فعل سے مراد فعل لغوی یعنی مصدر ہے تو پھر عبارت کا مطلب ہوگا کہ اگر کلمہ فی مصدر پر داخل ہو تو وہ معنی شرط کا فائدہ دیگا یعنی فی کا مابعد فعل اپنے ماقبل کے لئے شرط ہوگا اور فی کا شرط والا معنی مجازی ہوگا کیونکہ فی کا حقیقی معنی ظرفیت والا ہے تو حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ دُخُوْلِکِ الدَّارَ" تو اس مثال میں "دُخُوْلِکِ" مصدر پر فی داخل ہے تو یہ معنی شرط کا فائدہ دے گا گویا کہ خاوند نے یوں کہا ہے "اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" تو طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی،

اور اگر خاوند نے یوں کہا "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ حَیْضَتِکِ" اس مثال میں بھی "حَیْضَتِکِ" مصدر پر فی داخل ہے تو فی معنی شرط کا فائدہ دے گا اگر عورت حالت حیض میں ہو تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے، اور اگر وہ حالت حیض میں نہیں ہے تو حیض آنے پر طلاق واقع ہو جائے گی،

اور حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَجِیْءِ یَوْمٍ" تو یہ فی بھی معنی شرط کا فائدہ دے گا تو طلاق دن کے آنے پر معلق ہوگی گویا کہ خاوند نے یوں کہا ہے "اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ جَآءَ الْیَوْمُ" کہ تجھے طلاق ہے اگر دن آئے، اور دن شرعی صبح صادق سے شروع ہو جاتا ہے لہٰذا اگلے دن کی صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی،

اور اگر خاوند نے اپنی بیوی سے یوں کہا "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مُضِیِّ یَوْمٍ" یہ فی بھی مجازاً شرط کا فائدہ دے گا گویا کہ اس نے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے اگر دن گزر جائے، اگر اس نے یہ جملہ رات کے وقت کہا تو اگلے دن غروب آفتاب ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ مضی یوم کی شرط پائی گئی، اگر اس نے یہ جملہ دن کے وقت کہا تو اگلے دن جس وقت یہ گھڑی آئے گی تو اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی مثلاً یہ جملہ اگر اس نے دن کے دس بجے کہا تو اگلے دن کے دس بجتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ آدھا دن یوم حلف کا گزر گیا اور دوسرا آدھا اگلے دن گزرے گا تو کامل دن کی شرط پائی جائے گی تو اگلے دن اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی،

حضرت امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَشِیَّةِ اللّٰہِ تَعَالٰی" یا یوں کہا "فِیْ اِرَادَةِ اللّٰہِ تَعَالٰی" تو یہ فی بھی مصدر پر داخل ہے اس لئے شرط کا فائدہ دے گا، گویا اس نے یوں کہا "اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ شَآءَ اللّٰہُ" اور یوں کہا "اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ اَرَادَ اللّٰہُ" اس نے طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت اور اللہ تعالیٰ کے ارادے پر معلق کیا ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کسی کو معلوم نہیں اور اللہ تعالیٰ کے ارادے کا کسی کو ادراک ممکن نہیں اس لئے اس کی بیوی کو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فَصْلٌ حَرْفُ الْبَاءِ لِلْاِلْصَاقِ فِیْ وَضْعِ اللُّغَةِ وَلِهٰذَا تَصْحَبُ الْاَثْمَانَ وَتَحْقِیْقُ هٰذَا اَنَّ الْمَبِیْعَ اَصْلٌ فِی الْبَیْعِ وَالثَّمَنُ شَرْطٌ فِیْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰی هَلَاكُ الْمَبِیْعِ یُوْجِبُ اِرْتِفَاعَ الْبَیْعِ دُوْنَ هَلَاكِ الثَّمَنِ اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اَلْاَصْلُ اَنْ یَّكُوْنَ التَّبْعُ مُلْصَقًا بِالْاَصْلِ لَا اَنْ تَكُوْنَ الْاَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبْعِ فَاِذَا دَخَلَ حَرْفُ

الْبَاءِ فِی الْبَدَلِ فِیْ بَابِ الْبَیْعِ دَلَّ ذَالِکَ عَلٰی اَنَّهٗ تَبَعٌ مُلْصَقٌ بِالْاَصْلِ فَلَایَکُوْنُ مَبِیْعًا فَیَکُوْنُ ثَمَنًا وَ عَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ "بِعْتُ مِنْکَ هٰذَا الْعَبْدَ بِکُرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ" وَوَصَفَهَا یَکُوْنُ الْعَبْدُ مَبِیْعًا وَالْکُرُّ ثَمَنًا فَیَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ بِهٖ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ "بِعْتُ مِنْکَ کُرًّا مِنَ الْحِنْطَةِ" وَوَصَفَهَا بِهٰذَا الْعَبْدِ یَکُوْنُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْکُرُّ مَبِیْعًا وَیَکُوْنُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَایَصِحُّ اِلَّا مُؤَجَّلًا وَقَالَ عُلَمَائُنَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ "اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَاَنْتَ حُرٌّ" فَذَالِکَ عَلَی الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِیَکُوْنَ الْخَبَرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ فَلَوْ اَخْبَرَ کَاذِبًا لَایُعْتَقُ وَلَوْ قَالَ "اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَاَنْتَ حُرٌّ" فَذَالِکَ عَلٰی مُطْلَقِ الْخَبَرِ فَلَوْ اَخْبَرَهٗ کَاذِبًا عُتِقَ وَلَوْ قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ "اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِیْ فَاَنْتِ کَذَا" تَحْتَاجُ اِلَی الْاِذْنِ کُلَّ مَرَّةٍ اِذِ الْمُسْتَثْنٰی خُرُوْجٌ مُلْصَقٌ بِالْاِذْنِ فَلَوْ خَرَجَتْ فِی الْمَرَّةِ الثَّانِیَةِ بِدُوْنِ الْاِذْنِ طُلِّقَتْ وَلَوْ قَالَ "اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا اَنْ اٰذَنَ لَکِ" فَذَالِکَ عَلَی الْاِذْنِ مَرَّةً حَتّٰی لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً اُخْرٰی بِدُوْنِ الْاِذْنِ لَاتُطَلَّقُ وَ فِی الزِّیَادَاتِ اِذَا قَالَ "اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِیَّةِ اللّٰهِ اَوْ بِاِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَوْ بِحُکْمِهٖ" لَمْ تُطَلَّقْ

ترجمہ: حرف باء وضع لغت میں ملانے کے لئے آتا ہے اسی لئے باء ثمنوں پر داخل ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں اصل مبیع ہے اور ثمن اس میں شرط ہوتا ہے اسی معنی کی وجہ سے مبیع کا ہلاک ہونا بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ثمن کا ہلاک ہونا، جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہتے ہیں اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو نہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو، پس جب حرف باء باب بیع میں بدل پر داخل ہو تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بدل تابع ہے اصل کے ساتھ ملصق ہے پس باء کا مدخول مبیع نہیں ہوگا بلکہ ثمن ہوگا اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا ''کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام بیچا گندم کے ایک کُر کے بدلے'' اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام مبیع ہوگا اور کُر ثمن ہوگا پس قبضہ سے پہلے کُر کے بدلے میں دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا،

اور اگر اس نے کہا ''میں نے تیرے ہاتھ گندم کا ایک کُر بیچا اس غلام کے بدلے میں'' اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام ثمن ہوگا اور کُر مبیع ہوگا اور یہ عقد سلم ہوگا، اور یہ صحیح نہیں ہوگا مگر مؤجل،

اور ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ ''اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے'' پس یہ خبر صادق پر محمول ہوگا تاکہ خبر قدوم کے ساتھ ملی ہوئی ہو، اور اگر غلام نے جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد نہ ہوگا،

اور اگر آقا نے کہا ''تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آ گیا تو تو آزاد ہے'' پس یہ مطلق خبر پر محمول ہوگا اگر غلام نے آقا کو جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد ہو جائے گا، اور اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا ''اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ تو تو ایسی ہے یعنی مطلقہ ہے'' تو وہ عورت ہر مرتبہ نکلنے پر اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ مستثنیٰ وہ خروج ہے جو اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو پس اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی،

اور اگر اس نے کہا ''اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں'' تو یہ ایک مرتبہ اجازت پر محمول ہوگا حتی کہ اگر دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی تو طلاق نہیں ہوگی اور زیادات میں ہے کہ جب خاوند نے کہا تجھے طلاق ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے حروف معانی میں سے گیارہواں اور حروف میں سے آخری باء کا معنی بیان کیا ہے کہ باء الصاق کے لئے آتا ہے اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں، اور اس کے بعد باء کے الصاق والے معنی پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: حَرْفُ الْبَاءِ لِلْاِلْصَاقِ الخ

کلمہ باء کا استعمال

یہاں سے مصنفؒ حروف میں سے باء کا معنی بیان فرماتے ہیں کہ باء اصل لغت میں الصاق کے معنی کے لئے آتا ہے اور الصاق کا معنی ہے ''اتصال الشئی بالشئی'' کہ ایک شئ کا دوسری شئ کے ساتھ ملنا اور ملصق ہونا، یعنی باء کا ماقبل باء کے مدخول کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے، کبھی یہ الصاق حقیقی ہوتا ہے جیسے ''بِہٖ دَاءٌ'' کہ اس کے ساتھ بیماری لگی ہوئی ہے کہ بیماری حقیقتاً اس کے ساتھ لگی ہوئی ہے، اور کبھی یہ الصاق مجازی ہوتا ہے جیسے ''مَرَرْتُ بِزَیْدٍ'' کہ میں زید کے پاس سے گزرا، یہ الصاق مجازی ہے،

تو باجماع اہل لغت باء کا حقیقی معنی الصاق ہے اس کے علاوہ اس کے جتنے معانی آتے ہیں مثلاً استعانت، ظرفیت، سببیت، مقارنت، تعدیہ، معاوضہ، مقابلہ، قسم، زیادت وغیرہ وہ سب مجازی ہیں۔

قولہ: وَلِهٰذَا تَصْحَبُ الْاَثْمَانَ الخ

باء کا معنی الصاق کی وجہ سے اثمان پر داخل ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں باء چونکہ الصاق کے لئے آتا ہے اس لئے عقد بیع میں باء ثمنوں پر داخل ہوتا ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ عقد بیع میں مبیع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے اور کسی چیز کی شرط اس کی حقیقت سے خارج ہوتی ہے لہٰذا ثمن بیع میں تابع ہوگا اور اصل بیع میں مبیع ہوگی، مبیع چونکہ اصل اور ثمن تابع ہوتا ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا اور مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو بیع ختم ہو جائے گی، بخلاف ثمن کے کہ ثمن بیع میں تابع ہوتا ہے اگر بائع کے قبضے سے پہلے مشتری کے پاس ثمن ہلاک ہوگیا تو بیع ختم نہیں ہوگی بلکہ بیع اپنی حالت پر باقی رہے گی اور مشتری دوسرا ثمن بائع کو ادا کر دے گا اور ثمن چونکہ بیع میں تابع ہوتا ہے اسی لئے ثمن متعین کرنے سے

متعین نہیں ہوتا مثلاً مشتری نے ثمن کے طور پر ایک ہزار کا نوٹ نکالا اور عقد کے بعد دوسرا ہزار کا نوٹ دے دیا یا سو، سو کے دے دیے تب بھی ثمن کی ادائیگی سمجھی جائے گی،

اور بیع میں مبیع اصل اس لئے ہے کہ اس سے انسان کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور ثمن تابع اس لئے ہے کہ اس سے انسان کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں اور ثمن یعنی سونے، چاندی، روپے اور پیسے انسان کی پیاس، بھوک اور گرمی اور سردی دور نہیں کر سکتے اس لئے ثمن بیع میں تابع ہے اسی وجہ سے اگر مشتری کے پاس ثمن موجود نہ بھی ہوں تب بھی بیع درست ہے، لیکن اگر بائع کے پاس مبیع نہیں تو بیع درست نہیں ہوگی،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب عقد بیع میں مبیع کا اصل ہونا اور ثمن کا تابع ہونا ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملحق ہو، نہ یہ کہ اصل ملحق ہو تابع کے ساتھ، یعنی تابع کا اصل کے ساتھ ملحق ہونا ضابطہ کے مطابق ہے اور اصل کا تابع کے ساتھ ملحق ہونا خلاف ضابطہ ہے اور جب حرف باء بیع میں بدل یعنی ثمن پر داخل ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ ثمن تابع ہے اور اصل یعنی مبیع کے ساتھ ملحق اور متصل ہے لہٰذا باء جس پر داخل ہو تو وہ مبیع نہیں ہوگا بلکہ ثمن ہوگا کیونکہ عقد بیع میں مبیع اصل ہے اور ثمن تابع ہے۔

قوله: وَ عَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ "بِعْتُ مِنْكَ الخ

مدخول باء کے ثمن ہونے پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ مدخول باء کے ثمن ہونے پر ایک مسئلہ متفرع فرما رہے ہیں کہ جب بیع میں مبیع اور ثمن دونوں ایسی چیزیں ہوں جو مبیع اور ثمن بن سکتی ہیں تو جس پر باء داخل ہو وہ ثمن بننے کے لئے متعین ہوگا جیسے کسی آدمی نے کہا "بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ" کہ میں نے تجھ پر یہ غلام بیچا گندم کے ایک کُر کے بدلے میں، تو غلام مبیع اور گندم کا ایک کُر ثمن کے لئے متعین ہوگا کیونکہ اس پر باء داخل ہے اور جب گندم ثمن ہوئی تو بائع کے قبضے سے پہلے اس گندم کے عوض کسی دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا کیونکہ قبضہ سے پہلے ثمن متعین نہیں ہوتا اور قبضہ سے پہلے ثمن کے عوض دوسری چیز کا لینا جائز ہوتا ہے،

اگر اس آدمی نے اس طرح کہا "بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْحِنْطَةِ بِهٰذَا الْعَبْدِ" کہ میں نے تجھ پر گندم کا ایک کر اس غلام کے عوض بیچا، اور گندم کے اوصاف بھی بیان کر دیے تو اس صورت میں گندم کا ایک کر مبیع اور غلام ثمن ہوگا کیونکہ باء کا مدخول غلام ہے اور یہ عقد، عقد سلم ہوگا اس لئے کہ بیع سلم میں ثمن نقد اور مبیع ادھار ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی مبیع یعنی ایک کُر گندم ادھار ہوگی اور یہ عقد سلم اس لئے ہوگا کہ گندم کا ایک کُر غیر متعین ہے وہ دَین ہوتی ہے اور مبیع جب بائع کے ذمے دَین ہو تو وہ بیع سلم ہوتی ہے لہٰذا اس صورت میں بھی یہ بیع، بیع سلم ہوگی لہٰذا اس صورت میں بھی بیع سلم کی دوسری شرائط کا اعتبار ضروری ہوگا اگر بیع سلم کی اجل اور مبیع سپرد کرنے کی جگہ وغیرہ کی شرائط طے ہو جائیں تو یہ بیع صحیح ہوگی ورنہ صحیح نہیں ہوگی۔

قوله: وَقَالَ عُلَمَائُنَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ الخ

باء کے الصاق کیلئے آنے پر متفرع چند مسائل

یہاں سے مصنفؒ نے باء کے الصاق والے معنی پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: ہمارے علماء احناف نے فرمایا ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَاَنْتَ حُرٌّ" کہ اگر تو نے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے، آقا کا یہ کہنا سچی خبر کے دینے پر محمول ہوگا کیونکہ آقا نے کلام میں باء کو استعمال کیا ہے جو الصاق کیلئے آتا ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ خبر فلاں کے قدوم کے ساتھ ملصق اور ملی ہوئی ہو گویا کہ آقا نے غلام کی آزادی کو ایسی خبر پر معلق کیا ہے جو ملصق بقدوم فلاں ہو، اور فلاں کے قدوم کے ساتھ خبر اسی وقت ملصق ہوگی جب فلاں کا قدوم پایا جائے گا، لہٰذا اگر غلام نے فلاں کے قدوم کی سچی خبر دی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام آزاد ہو جائے گا، اور اگر فلاں کے قدوم کے بغیر ہی غلام نے قدوم فلاں کی جھوٹی خبر دیدی تو شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ خبر فلاں کے قدوم کے ساتھ ملصق نہیں ہوئی،

اور اگر آقا نے غلام سے کہا "اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَاَنْتَ حُرٌّ" کہ اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا تو تو آزاد ہے، تو مولیٰ کا یہ کلام مطلق خبر پر محمول ہوگا خواہ وہ غلام سچ خبر دے یا جھوٹی خبر دے دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں آقا نے باء کو داخل نہیں کیا تو غلام کی آزادی کے لئے خبر کا ملصق بالقدوم ہونا بھی شرط نہ ہوگا تو غلام نے فلاں کے آنے کی خبر دیدی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام آزاد ہو جائے گا خواہ وہ خبر صادق ہو یا کاذب۔

قولہ: وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهٖ "اِنْ خَرَجْتِ الخ

مسئلہ ثانیہ: اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا "اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِیْ فَاَنْتِ طَالِقٌ" اگر تو گھر سے نکلی میری اجازت کے بغیر تو تجھے طلاق ہے، تو عورت ہر بار نکلنے کے لئے اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ خاوند نے اپنے اس کلام میں باء کا استعمال کیا کیونکہ الا کے ذریعے جو خروج مستثنیٰ ہے باء کی وجہ سے اس کا ملصق بالاذن ہونا ضروری ہے اور خاوند کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ تو گھر سے کوئی خروج اختیار نہ کر سوائے اس خروج کے جو میری اجازت کے ساتھ ملصق ہو ورنہ تجھے طلاق ہے، تو عورت کا ہر مرتبہ گھر سے نکلنا خاوند کی اجازت کے ساتھ ملصق ہوگا اگر ایسا خروج پایا گیا جو خاوند کی اجازت کے ساتھ ملصق نہ ہو تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی،

لیکن اگر خاوند نے یوں کہا "اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا اَنْ اٰذَنَ لَكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ" تو اس صورت میں ایک مرتبہ نکلنے کے لئے اجازت لینا کافی ہوگا، ایک مرتبہ اجازت سے نکلنے کے بعد دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی تو اس کو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ خاوند اپنے کلام میں اذن پر باء داخل نہیں کر رہا تو ہر خروج کا ملصق بالاذن ضروری نہیں ہوگا بلکہ ایک بار اذن کا پایا جانا کافی ہوگا اور جب ایسا ہے تو دوسری بار بغیر اجازت کے نکلنے سے طلاق واقع ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اس لئے دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلنے کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قولہ: وَ فِی الزِّيَادَاتِ اِذَا قَالَ ''اَنتِ طَالِقٌ الخ

مسئلہ ثالثہ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''اَنتِ طَالِقٌ بِمَشِيَّةِ اللّٰهِ اَوْ بِاِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ بِحُكْمِهٖ'' کہ تجھے طلاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کیساتھ یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کیساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کیساتھ، تو عورت کو طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ خاوند نے باء کے ذریعے طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت یا ارادہ یا علم کے ساتھ ملصق کیا ہے تو ان صورتوں میں طلاق اسی وقت ہوسکتی ہے جب خاوند کو اللہ تعالیٰ کی مشیت، ارادہ اور حکم کا علم ہو، اور کسی کو اللہ تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ اور حکم کا علم نہیں ہوسکتا کہ وہ اسکی بیوی کی طلاق کیساتھ ملصق ہے یا نہیں اور ان چیزوں کا معلوم ہونا چونکہ محال ہے اسلئے ان صورتوں میں بیوی کو تا ابد طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فَصْلٌ فِیْ وُجُوْهِ الْبَيَانِ اَلْبَيَانُ عَلٰى سَبْعَةِ اَنْوَاعٍ بَيَانُ تَقْرِيْرٍ وَ بَيَانُ تَفْسِيْرٍ وَبَيَانُ تَغْيِيْرٍ وَ بَيَانُ ضَرُوْرَةٍ وَبَيَانُ حَالٍ وَبَيَانُ عَطْفٍ وَبَيَانُ تَبْدِيْلٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَى اللَّفْظِ ظَاهِرًا لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ غَيْرَهٗ فَبَيَّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَيَتَقَرَّرُ حُكْمُ الظَّاهِرِ بِبَيَانِهٖ وَمِثَالُهٗ اِذَا قَالَ ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ قَفِيْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِيْزِ الْبَلَدِ اَوْ اَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ'' فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ بَيَانُ تَقْرِيْرٍ لِاَنَّ الْمُطْلَقَ كَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰى قَفِيْزِ الْبَلَدِ وَ نَقْدِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ فَاِذَا بَيَّنَ ذَالِكَ فَقَدْ قَرَّرَهٗ بِبَيَانِهٖ وَكَذَالِكَ لَوْ قَالَ ''لِفُلَانٍ عِنْدِیْ اَلْفٌ وَدِيْعَةٌ'' فَاِنَّ كَلِمَةَ عِنْدِیْ كَانَتْ بِاِطْلَاقِهَا تُفِيْدُ الْاَمَانَةَ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ فَاِذَا قَالَ وَدِيْعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَ حُكْمَ الظَّاهِرِ بِبَيَانِهٖ

فَصْلٌ وَاَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيْرِ فَهُوَ مَا اِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوْفِ الْمُرَادِ فَكَشَفَهٗ بِبَيَانِهٖ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ شَیْءٌ'' ثُمَّ فَسَّرَ الشَّیْءَ بِثَوْبٍ اَوْ قَالَ ''عَلَیَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ وَنَيِّفٌ'' ثُمَّ فَسَّرَ النَّيِّفَ اَوْ قَالَ ''عَلَیَّ دَرَاهِمُ'' وَفَسَّرَهَا بِعَشَرَةٍ مَثَلًا وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ اَنْ يَصِحَّ مَوْصُوْلًا وَّ مَفْصُوْلًا

ترجمہ: یہ فصل بیان کے طریقوں میں ہے، بیان سات قسم پر ہے بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان ضرورت، بیان حال، بیان عطف اور بیان تبدیل، بہر حال جو اوّل قسم ہے پس وہ یہ ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن وہ لفظ کسی دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہو پھر متکلم نے بیان کر دیا کہ میری مراد وہی ہے جو ظاہر ہے پس متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے گا،

اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کے لئے مجھ پر شہر کے قفیز میں سے ایک قفیز گندم ہے یا شہر کے سکہ میں سے ایک ہزار ہے تو یہ بیان تقریر ہوگا اس لئے کہ مطلق، قفیز بلد اور نقد بلد پر محمول ہوگا اس احتمال کے ساتھ کہ غیر بھی مراد ہوسکتا ہے جب متکلم نے اس (قفیز اور

سکے) کو بیان کر دیا تو اس نے اسے اپنے بیان کے ساتھ پکا کر دیا، اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ فلاں کے میرے پاس ایک ہزار ودیعت کے طور پر ہیں اس لئے کہ عندی کا کلمہ اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امانت کا فائدہ دیتا ہے اس احتمال کے ساتھ کہ غیر بھی مراد ہو سکتا ہے پس جب متکلم نے ودیعۃ کہا تو اس نے ظاہر کے حکم کو اپنے بیان کے ساتھ پکا کر دیا۔

فصل: بہر حال بیان تفسیر پس وہ یہ ہے کہ جب لفظ کی مراد ظاہر نہ ہو پس متکلم اس کو اپنے بیان کے ساتھ ظاہر کر دے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کی مجھ پر کوئی چیز ہے اور پھر اس چیز کی تفسیر کپڑے کے ساتھ کر دی یا یہ کہا کہ مجھ پر دس دراہم اور کچھ ہیں، پھر کچھ کی تفسیر کر دی، یا یہ کہا مجھ پر دراہم ہیں اور اس کی تفسیر مثلاً دس کے ساتھ کر دے، اور بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح سے صحیح ہوتا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتابؒ نے بیان کی سات قسموں کو بیان فرمایا ہے پھر بیان تقریر اور بیان تفسیر کی تعریف اور ان کی مثالیں بیان فرمائی ہیں اور بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: فِیْ وُجُوْہِ الْبَیَانِ الخ

بیان کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ بیان کے طریقے بیان فرما رہے ہیں بیان کے ان طریقوں کا تعلق قرآن و حدیث دونوں کے ساتھ ہے جس طرح کہ عام و خاص وغیرہ کا تعلق قرآن و حدیث دونوں کے ساتھ ہے چنانچہ مصنفؒ نے عام و خاص کی طرح بیان کے طریقوں کا بھی ذکر کتاب اللہ کی بحث میں فرما دیا ہے،

لغت میں بیان کا معنی ہے کہ ظاہر کرنا اور واضح کرنا اور کبھی ظاہر ہونے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے،

اور اصطلاح میں بیان کہتے ہیں کہ متکلم کا اپنے دل کی بات کو اس طرح ظاہر کرنا کہ مخاطب اس کو اچھی طرح سمجھ جائے اور بیان کی سات اقسام ہیں (۱) بیان تقریر، (۲) بیان تفسیر، (۳) بیان تغییر، (۴) بیان ضرورت، (۵) بیان حال، (۶) بیان عطف، (۷) بیان تبدیل،

قولہ: اَمَّا الْاَوَّلُ فَھُوَ اَنْ یَّکُوْنَ الخ

قسم اوّل بیانِ تقریر کی تعریف

بیان تقریر یہ ہے کہ ایک لفظ کے معنی ظاہر ہوں لیکن اس میں کسی اور معنی کا بھی احتمال ہو اور متکلم اپنی وہی مراد ظاہر کر دے جو لفظ سے ظاہر

ہورہا ہے کہ میری مراد وہی ہے کہ لفظ جس حقیقی معنی میں استعمال ہورہا ہے تو متکلم کے اس بیان سے ظاہر والاحکم پختہ ہوجائے گا اور مجازی معنی کا احتمال ختم ہوجائے گا اور بیان تقریر میں اضافت بیانیہ ہے یعنی بیان ہی کا نام تقریر ہے۔

قولہ: وَمِثَالُهُ إِذَا قَالَ ''لِفُلَانٍ عَلَيَّ قَفِيْزُ حِنْطَةٍ الخ

بیان تقریر کی مثال

یہاں سے مصنفؒ بیان تقریر کی مثال بیان فرمارہے ہیں کہ جب کسی آدمی نے اقرار کرتے ہوئے یوں کہا'' لِفُلَانٍ عَلَيَّ قَفِيْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِيْزِ الْبَلَدِ اَوْ اَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ'' اس مثال میں قفیز بلد اور نقد بلد بیان تقریر ہے، تو قفیز سے شہر کا رائج قفیز ہونا اور ہزار سے مراد شہر کا رائج ہزار روپیہ ہونا ظاہر ہے، لیکن اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ کسی دوسرے شہر کا قفیز اور ہزار روپیہ مراد ہو لیکن متکلم نے قفیز بلد اور نقد بلد کہہ کر اس کا احتمال ختم کردیا ہے اور لفظ کے ظاہری معنی کو اپنے بیان کے ساتھ پختہ کردیا ہے اور دوسرے معنی کا احتمال ختم کردیا ہے،

اسی طرح اگر کسی نے اقرار کیا'' لِفُلَانٍ عِنْدِيْ اَلْفٌ وَدِيْعَةٌ'' کہ فلاں کے میرے پاس ایک ہزار ودیعت ہیں، اس مثال میں ودیعۃ کا لفظ بیان تقریر ہے کیونکہ عندی اگر مطلق ہو تو امانت اور ودیعت پر ہی محمول کیا جاتا ہے لیکن عندی میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ایک ہزار امانت کے نہ ہوں بلکہ غصب یا ثمن وغیرہ کے ہوں لیکن متکلم نے ودیعۃ کہہ کر اس احتمال کو ختم کردیا ہے کہ میری مراد امانت ہے کوئی دوسری چیز مراد نہیں ہے تو متکلم نے ودیعۃ کہہ کر امانت کے مفہوم کو پختہ کردیا ہے۔

قولہ: وَاَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيْرِ فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ الخ

قسم ثانی بیان تفسیر کی تعریف

یہاں سے مصنفؒ بیان تفسیر کی تعریف اور اس کی مثالیں بیان فرمارہے ہیں کہ بیان تفسیر یہ ہے کہ لفظ کے مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے لفظ کی مراد واضح نہ ہو پھر متکلم اپنے بیان سے اسکی تفسیر اور اسکی وضاحت کردے جیسے کسی نے اقرار کیا'' لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْءٌ'' کہ فلاں کی مجھ پر کوئی چیز ہے، اس چیز کی مراد ظاہر نہیں کوئی بھی چیز مراد ہوسکتی ہے پھر متکلم اپنے بیان سے اپنی مراد ظاہر کردے کہ وہ چیز کپڑا ہے تو کپڑا بیان تفسیر ہوگا، یا کسی نے یوں کہا '' عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ وَنَيِّفٌ'' کہ فلاں کے مجھ پر دس دراہم ہیں اور کچھ، ''نیف'' کی مراد ظاہر نہیں کی، ''نیف'' کا اطلاق ایک سے لے کر دس تک ہوتا ہے، پھر مقر نے نیف کی مراد واضح کردی کہ اس سے مراد ایک درہم ہے تو یہ بیان تفسیر ہوگا،

یا کسی نے یوں کہا'' لِفُلَانٍ عَلَيَّ دَرَاهِمُ'' کہ فلاں کے مجھ پر دراہم ہیں، اس مثال میں دراہم کی مراد واضح نہیں تھی پھر متکلم عشرۃ کہہ کر دراہم کی تفسیر کردے کہ دس دراہم ہیں تو یہ بیان تفسیر ہوگا۔

قولہ: وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ الخ

بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم

یہاں سے مصنفؒ بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ ان کا حکم یہ ہے کہ دونوں متصلاً بھی صحیح ہوسکتے ہیں اور منفصلاً بھی، یعنی متکلم اپنے کلام کے ساتھ متصلاً بیان لائے یا کچھ دیر ٹھہر کر منفصلاً بیان لائے دونوں طرح جائز ہے، اس کی دلیل قرآن پاک سے ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ" کہ قرآن پاک کا جمع کرنا اور پڑھوانا ہمارے ذمہ ہے، یہاں پر اللہ تعالیٰ نے بیان کو ثم کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اور ثم تراخی پر دلالت کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ بیان کو منفصلاً یعنی کچھ دیر بعد بھی لانا جائز ہے۔

فَصْلٌ وَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ فَهُوَ اَنْ يَتَغَيَّرَ بِبَيَانِهٖ مَعْنٰى كَلَامِهٖ وَنَظِيْرُهُ التَّعْلِيْقُ وَالْاِسْتِثْنَآءُ وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْفُقَهَآءُ فِى الْفَصْلَيْنِ فَقَالَ اَصْحَابُنَا اَلْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَاقَبْلَهٗ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ اَلتَّعْلِيْقُ سَبَبٌ فِى الْحَالِ اِلَّا اَنَّ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِّنَ الْحُكْمِ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيْمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ "اِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ" اَوْ قَالَ لِعَبْدِ الْغَيْرِ "اِنْ مَلَكْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ" يَكُوْنُ التَّعْلِيْقُ بَاطِلًا عِنْدَهٗ لِاَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيْقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عِلَّةً وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ هٰهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عِلَّةً لِعَدَمِ اِضَافَتِهٖ اِلَى الْمَحَلِّ فَبَطَلَ حُكْمُ التَّعْلِيْقِ فَلَايَصِحُّ التَّعْلِيْقُ وَ عِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيْقُ صَحِيْحًا حَتّٰى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لِاَنَّ كَلَامَهٗ اِنَّمَا يَنْعَقِدُ عِلَّةً عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ وَالْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّعْلِيْقُ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيْقِ لِلْوُقُوْعِ فِىْ صُوْرَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ اَنْ يَّكُوْنَ مُضَافًا اِلَى الْمِلْكِ اَوْ اِلٰى سَبَبِ الْمِلْكِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ" ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوُجِدَ الشَّرْطُ لَايَقَعُ الطَّلَاقُ وَ كَذٰلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْاَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُوْدِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِّنَ الْحُكْمِ فَلَايَجُوْزُ وَكَذٰلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَانَفَقَةَ لِلْمَبْتُوْتَةِ اِلَّا اِذَاكَانَتْ حَامِلًا لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْاِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِّنَ الْحُكْمِ عِنْدَهٗ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِّنَ الْحُكْمِ جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيْلِهٖ فَيَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ وَيَجِبُ الْاِنْفَاقُ بِالْعُمُوْمَاتِ

ترجمہ: اور بہرحال بیان تغییر پس وہ یہ ہے کہ متکلم اپنے بیان کے ذریعے اپنے کلام کے معنی کو بدل دے اور بیان تغییر کی نظیر تعلیق اور

استثناء ہے اور فقہاء نے دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے پس ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ معلق بالشرط، شرط پائے جانے کے وقت سبب بنتا ہے نہ کہ شرط پائے جانے سے قبل، اور حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تعلیق فی الحال سبب ہوتا ہے، شرط کا نہ پایا جانا حکم سے مانع ہوجاتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھ کو طلاق ہے، یا دوسرے کے غلام سے کہا کہ اگر میں تیرا مالک ہوگیا تو تو آزاد ہے، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہوگی کیونکہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے اور یہاں طلاق اور عتاق علت بن کر منعقد نہیں ہوئے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی اضافت اپنے محل کی طرف نہیں ہے پس تعلیق کا حکم باطل ہوگا پس تعلیق صحیح نہیں ہوگی،

اور ہمارے نزدیک تعلیق صحیح ہوگی حتی کہ اگر قائل نے اس عورت سے نکاح کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے کہ خاوند کا قول علت بن کر منعقد ہوتا ہے شرط پائے جانے کے وقت، اور ملک ثابت ہے شرط کے پائے جانے کے وقت اس لئے تعلیق صحیح ہوگی،

اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ عدم ملک کی صورت میں (جزا کے) وقوع کیلئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق ملک کی طرف منسوب ہو یا سببِ ملک کی طرف، حتی کہ اگر کسی نے اجنبیہ سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے پھر اس عورت سے نکاح کرلیا اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی،

اور اسی طرح آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھنا حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے میں مانع ہے، اس لئے کہ کتاب اللہ نے باندی کے ساتھ نکاح کرنے کو معلق کیا ہے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ رکھنے کی صورت میں پس آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط مانع نکاح ہے پس باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا، اور اسی طرح حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لئے نفقہ نہیں ہوگا جب کہ وہ حاملہ ہو اس لئے کہ کتاب نے انفاق کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اگر وہ حمل والی ہوں تو تم ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا حمل جن دیں" پس عدمِ حمل کے وقت شرط معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مانع حکم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک عدم شرط مانع حکم نہیں ہوتا تو جائز ہے یہ بات کہ حکم اس کی کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو پس باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اور نفقہ دینا واجب ہوگا ان نصوص کی وجہ سے جو عام ہیں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے بیان تغییر کی تعریف اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں اور اس کے بعد احناف اور شوافع کے مختلف فیہ اصول پر مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قوله: وَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ اَنْ يَتَغَيَّرَ الخ

قسم ثالث بیان تغییر کی تعریف

بیان تغییر اس بیان کو کہا جاتا ہے کہ متکلم اپنے بیان کے ذریعے اپنے کلام کے معنی کو بدل دے یعنی لفظ کے حقیقی معنی اس کلام کے ظاہری

معنی ہیں لیکن متکلم لفظ کے حقیقی معنی مراد نہ لے بلکہ مجازی معنی مراد لے اور متکلم کے کلام کا ظاہری معنی اس کے بیان کے ساتھ کسی دوسرے معنی کی طرف تبدیل ہو جائے تو متکلم کا مجازی معنی مراد لینا بیان تغییر ہوگا، جیسے ایک لفظ اپنے معنی میں عام ہے لیکن متکلم اس کے عموم کو مراد نہیں لیتا بلکہ خصوص مراد لیتا ہے تو متکلم کا عموم کو چھوڑ کر خصوص مراد لینا بیان تغییر ہوگا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کی مثال تعلیق اور استثناء ہے تعلیق سے مراد شرط لگانا اور استثناء سے مراد جس کو الّا اور اس کے اخوات کے ذریعے ماقبل کے حکم سے نکالا گیا ہو،

تعلیق کی مثال جیسے کسی نے اپنے غلام سے کہا ''اَنتَ حُرٌّ اِن ضَرَبتَ فُلَانًا'' متکلم کا ''اِن ضَرَبتَ فُلَانًا'' کہنا بیان تغییر ہوگا کیونکہ ''اَنتَ حُرٌّ'' کا ظاہری معنی تو یہ ہے کہ وہ غلام فوراً آزاد ہو جائے لیکن جب آقا نے متصلاً ''اِن ضَرَبتَ فُلَانًا'' کہہ دیا تو غلام فوراً آزاد نہیں ہوگا بلکہ اس کی آزادی فلاں کی ضرب پر معلق ہوگی،

استثناء کی مثال جیسے کسی نے کہا ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلفُ اِلَّا مِائَةً'' اس میں ''اِلَّا مِائَةً'' بیان تغییر ہوگا کیونکہ جب متکلم نے ''لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلفُ'' کہا تو اس کا ظاہری معنی یہ ہے کہ مقر پر ایک ہزار لازم ہوں لیکن جب اس نے ''اِلَّا مِائَةً'' کہا تو ماقبل کے حقیقی معنی کو بدل دیا اب اس پر ایک سو کم ہزار یعنی نو سو لازم ہوں گے۔

قوله: وَقَد اِختَلَفَ الفُقَهَآءُ فِی الفَصلَینِ الخ

فقہاء کا تعلیق اور استثناء میں اختلاف

یہاں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فقہاء نے تعلیق اور استثناء دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے سب سے پہلے تعلیق کے اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک کہ معلق بالشرط (جس چیز کو شرط پر معلق کیا گیا ہو) شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کا سبب بنتا ہے شرط کے پائے جانے سے پہلے حکم کا سبب نہیں بنتا، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال حکم کا سبب بنتا ہے لیکن شرط کا نہ پایا جانا حکم سے مانع ہو جاتا ہے،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اور حضرت امام شافعیؒ کے اختلاف کا ثمرہ ان دو مثالوں میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی آدمی نے اجنبیہ عورت سے کہا ''اِن تَزَوَّجتُكِ فَاَنتِ طَالِقٌ'' کہ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے یا دوسرے کے غلام سے کہا ''اِن مَلَكتُكَ فَاَنتَ حُرٌّ'' کہ اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو تو آزاد ہے، ان دونوں صورتوں میں ہمارے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوگی بلکہ ہمارے نزدیک متکلم جب اس عورت سے نکاح کریگا تو نکاح کرتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور اس غلام کا مالک ہوتے ہی غلام آزاد ہو جائے گا،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق ان دونوں صورتوں میں باطل ہو جائیگی اور وجود شرط کے باوجود طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا، اگر اس سے نکاح کیا تو تب بھی طلاق واقع نہیں ہوگی اور جب اس غلام کا مالک ہوا تب بھی وہ غلام آزاد نہیں ہوگا اور متکلم کا کلام لغو ہو جائیگا۔

قوله: لِاَنَّ حُكمَ التَّعلِیقِ اِنعِقَادُ الخ

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت ہو یعنی کلام معلق علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور صدر کلام سے مراد جزاء ہے خواہ شرط سے پہلے جزاء مذکور ہو خواہ شرط سے مؤخر ہو کہ صدر کلام یعنی جزاء فی الحال علت ہو لیکن مذکورہ دونوں مثالوں میں طلاق یعنی "اَنتِ طَالِقٌ" اور عتاق یعنی "اَنتَ حُرٌّ" علت نہیں بن سکتے کیونکہ اجنبیہ کے حق میں "اِنْ تَزَوَّجْتُکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ" کہنے کی صورت میں خاوند کا قول "فَاَنْتِ طَالِقٌ" وقوع طلاق کی علت نہیں بن سکتا کیونکہ اجنبیہ محل طلاق نہیں ہے۔ کیونکہ اجنبیہ عورت ملک نکاح میں نہیں ہے حالانکہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کلام معلق جب متکلم کے منہ سے نکلتا ہے اسی وقت علت بنتا ہے اور جب یہ تعلیق ہی باطل ہے تو اس عورت سے نکاح کرنے کے بعد بھی طلاق واقع نہیں ہوگی اسی طرح متکلم کا قول "اِنْ مَلَکْتُکَ فَاَنْتَ حُرٌّ" کے تکلم کے وقت محل عتق نہیں ہے کیونکہ اجنبی کے غلام میں ملک رقبہ نہیں ہے اس لئے یہ کلام وقوع عتاق کی علت نہیں بن سکتا حالانکہ یہ کلام معلق جب متکلم نے بولا تھا اسی وقت علت عتاق بننا ضروری ہے جب یہ تعلیق باطل ہے تو متکلم اس غلام کا مالک بن جانے کے بعد بھی وہ غلام آزاد نہ ہوگا۔

قولہ: وَ عِندَنَا کَانَ التَّعْلِیْقُ صَحِیْحًا الخ

احناف کی دلیل

احناف کے نزدیک دونوں مذکورہ مثالوں میں تعلیق صحیح ہے کیونکہ احناف کے نزدیک صدر کلام یعنی جزاء تکلم کے وقت علت نہیں بنتی بلکہ شرط پائے جانے کے وقت علت بنتی ہے اور جب شرط پائی جائے گی کہ وہ اجنبی عورت اس کے نکاح میں آجائے گی اور وہ اجنبی غلام اس کی ملکیت میں آجائے گا اس وقت معلق بالشرط حکم کا سبب بنے گا اور اس وقت "اَنتِ طَالِقٌ" اور "اَنتَ حُرٌّ" دونوں اپنے محل کی طرف منسوب ہوں گے تو تعلیق صحیح ہوگی اور جب تعلیق صحیح ہے تو اس اجنبی عورت سے نکاح کرتے ہی اس کو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس غلام کا مالک ہوتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا، خاوند کا کلام اور آقا کا غلام وجودِ شرط کے وقت علت بنا ہے نہ کہ وجودِ شرط سے پہلے اور وجودِ شرط کے وقت ملک ثابت ہے لہٰذا تعلیق کے صحیح ہونے کی وجہ سے وہ عورت مطلقہ ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

قولہ: وَلِهٰذَا الْمَعْنٰی قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِیْقِ الخ

احناف کے اصول پر متفرع ایک مسئلہ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس معنی کی وجہ سے کہ معلق بالشرط ہمارے نزدیک وجود شرط کے وقت حکم کا سبب بنتا ہے وجود شرط سے پہلے شرط

نہیں بنتا ہم نے کہا کہ عدم ملک کی صورت میں وقوع جزاء کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو اگر وہ تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب نہ ہو تو وہ تعلیق ہمارے نزدیک بھی صحیح نہیں ہوگی لہٰذا اگر کسی آدمی نے اجنبی عورت سے کہا ''اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ'' پھر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کرلیا اس کے بعد دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ تعلیق دخول دار کی طرف منسوب ہے جو نہ ملک ہے اور نہ ہی سبب ملک، لہٰذا صحت تعلیق کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے تعلیق صحیح نہیں ہوگی اور جب تعلیق صحیح نہیں تو دخول دار کے بعد بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قولہ: وَكَذَالِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ الخ

شافعیہ کے اصول پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ نے حضرت امام شافعیؒ کے مذہب پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت رکھتا ہو اور اسے مہر ونفقہ دے سکتا ہو تو ایسے شخص کیلئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں،

جب کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت رکھتا ہو اور اس کو مہر ونفقہ بھی دے سکتا ہو تو ایسے شخص کے لئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے،

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل، اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ارشاد فرمایا ہے ''وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ'' کہ تم میں سے جو شخص آزاد مؤمنہ کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو وہ نکاح کرلے ان باندیوں کے ساتھ کہ جن کے تمہارے بھائیوں کے دائیں ہاتھ مالک ہوئے ہیں، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے باندی کے ساتھ نکاح کرنے کو معلق کیا ہے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ رکھنے کی صورت میں، چنانچہ اس تعلیق کی وجہ سے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر ہونا باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کے لئے مانع ہوگا، لہٰذا جب آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر ہے تو شرط یعنی عدم قدرۃ علی نکاح الحرۃ معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا چونکہ مانع حکم ہوتا ہے اس لئے آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قدرت کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔

قولہ: وَكَذَالِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَانَفَقَةَ لِلْمَبْتُوتَةِ الخ

مختلف فیہ اصول پر متفرع ہونے والا دوسرا مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ نے مختلف فیہ اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے، اب مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لئے دوران عدت نفقہ خاوند پر واجب نہیں مگر یہ کہ وہ حاملہ ہو تو پھر اس کے لئے نفقہ خاوند پر واجب ہوگا، جب کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک

مطلقہ بائنہ کے لئے دوران عدت کا نفقہ خاوند پر واجب ہے،

حضرت امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے قرآن پاک کی اس آیت سے ''وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ'' اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نفقہ دینے کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا وجود حمل کی صورت میں تو عورت کے لئے خاوند پر عدت کا خرچہ واجب ہوگا، اور حمل نہ ہونے کی صورت میں انفاق کی شرط چونکہ معدوم ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک شرط کا نہ پایا جانا حکم سے مانع ہوتا ہے لہٰذا حمل نہ ہونے کی صورت میں خاوند پر عدت کا نفقہ واجب نہ ہوگا،

مذکورہ دونوں صورتوں میں احناف کا مذہب یہ ہے چونکہ عدم شرط مانع حکم نہیں ہوتا بلکہ شرط کے معدوم ہونے کی صورت میں حکم ساکت ہوتا ہے اس کا ثبوت ہوتا ہے اور نہ اسکی نفی، اور جب ایسا ہے تو ممکن ہے کہ شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو،

لہٰذا قدرت علی نکاح الحرۃ کی صورت میں باندی سے نکاح کا جائز ہونا قرآن پاک کی اس آیت سے ثابت ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَآءَ ذَالِكُمْ'' اور ''فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَرُبَاعَ'' فانکحوا کے خطاب عام میں وہ آدمی بھی داخل ہے جو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو اور ''مَاوَرَآءَ ذَالِكُمْ'' اور ''مَاطَابَ لَكُمْ'' کے عموم میں باندی بھی داخل ہے،

اور مطلقہ بائنہ کا نفقہ حاملہ نہ ہونے کی صورت میں ''وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ'' سے ثابت ہوگا کیونکہ یہ نصوص عام ہیں۔

وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى الْاِسْمِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَةٍ فَاِنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذَالِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهٗ وَ عَلٰى هٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ لَايَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِاَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلٰى اَمَةٍ مُؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ''مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ'' فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَايَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ الْاِسْتِثْنَاءُ ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰى اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِيْ بَعْدَ الثُّنْيَا كَاَنَّهٗ لَمْ يَتَكَلَّمْ اِلَّا بِمَابَقِيَ وَعِنْدَهٗ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عِلَّةً لِوُجُوْبِ الْكُلِّ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِيْ بَابِ التَّعْلِيْقِ مِثَالُ هٰذَا فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ ''لَاتَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ'' فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ اِنْعَقَدَ عِلَّةً لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْاِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ صُوْرَةُ الْمُسَاوَاةِ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِيْ تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ وَ نَتِيْجَةُ هٰذَا حُرْمَةُ بَيْعِ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفْنَةِ لَايَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ يَتَقَيَّدُ بِصُوْرَةِ بَيْعٍ يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِثْبَاتِ التَّسَاوِيْ وَالتَّفَاضُلِ فِيْهِ كَيْلَايُؤَدِّيَ اِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ فَمَالَايَدْخُلُ تَحْتَ الْمِعْيَارِ الْمُسَوِّيْ كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِيَّةِ الْحَدِيْثِ وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ مَا اِذَا قَالَ ''لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ وَدِيْعَةً'' فَقَوْلُهٗ عَلَيَّ يُفِيْدُ الْوُجُوْبَ وَهُوَ بِقَوْلِهٖ وَدِيْعَةً

غَيْرَهُ اِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهُ اَعْطَيْتَنِيْ اَوْ اَسْلَفْتَنِيْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ وَكَذَا لَوْ قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ زُيُوْفٌ" وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ اَنَّهُ يَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَلَا يَصِحُّ مَفْصُوْلًا ثُمَّ بَعْدَ هٰذَا مَسَائِلُ اِخْتَلَفَ فِيْهَا الْعُلَمَاءُ اَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ اَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَاْتِيْ طَرَفٌ مِنْهَا فِيْ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ

ترجمہ: اور معلق بالشرط کی اس نوع کے توابع میں سے ہے حکم کا اس اسم پر مرتب ہونا ہے جو اسم کسی صفت کے ساتھ متصف ہو اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک حکم کو اس وصف پر معلق کرنے کے مرتبہ میں ہے اور اسی بنا پر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ نص نے حکم کو مؤمنہ باندی پر مرتب کیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان "مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ" کی وجہ سے، پس باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کا حکم مؤمنہ کے ساتھ مقید کیا جائے گا تو وصف ایمان کے نہ ہونے کے وقت جواز نکاح کا حکم ممتنع ہوگا پس کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا،

اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے استثناء ہے، ہمارے علماء اس طرف گئے ہیں کہ استثناء کے بعد باقی کے تکلم کا نام استثناء ہے گویا کہ متکلم نے کلام نہیں کیا مگر باقی ماندہ کا، اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے کل حکم کے واجب ہونے کے لئے مگر استثناء اس علت کو حکم سے روکتا ہے یہ باب تعلیق میں عدم شرط کے مرتبہ میں ہے، اس اختلاف کی مثال حضور اقدس ﷺ کے ارشاد "لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ" میں ہے، پس حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام علت بن کر منعقد ہوا ہے طعام کو طعام کے عوض میں بیچنا مطلقاً حرام ہونے میں، اور اس مجموعہ سے استثناء کے ذریعے مساوات کی صورت نکل گئی پس باقی ماندہ صورتیں صدر کلام کے حکم کے تحت باقی رہ گئیں اس اطلاق کا نتیجہ ایک مٹھی طعام کی بیع کا دو مٹھی طعام کے عوض حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک ایک مٹھی طعام کی بیع اس حدیث کے تحت داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ منہی عنہ بیع کی اس صورت کے ساتھ مقید ہوگا جس میں بندہ برابری اور زیادتی کو ثابت کرنے پر قدرت رکھتا ہو، تاکہ یہ نہی عاجز کی نہی تک پہنچانے والی نہ ہو پس جو صورت معیار مستوی یعنی مقدار برابر کرنے والے پیمانے کے نیچے داخل نہیں ہوگی وہ حدیث کے تقاضے سے خارج ہوگی،

اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ کسی آدمی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ودیعت ہے، تو اس کا قول "عَلَيَّ" وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور مقر نے اپنے قول ودیعت کے ذریعے اس کو ایک ہزار کی حفاظت کی طرف تبدیل کر دیا ہے، اور متکلم کا قول کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا، یا تو نے میرے ساتھ ایک ہزار کے بدلے میں بیع سلم کی لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو یہ کہنا بھی بیان تغییر کی قبیل میں سے ہوگا اور اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھے پر ایک ہزار کھوٹے دراہم ہیں،

اور بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور مفصولاً صحیح نہیں ہوتا پھر اس کے بعد کچھ ایسے مسائل ہیں جن میں علماء نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغییر کی قبیل میں سے ہیں پس وہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوں گے یا بیان تبدیل کی قبیل میں سے ہیں کہ وہ صحیح نہ ہوں گے ان میں

سے کچھ مسائل بیان تبدیل میں آئیں گے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے معلق بالشرط کا ایک تابع حکم ذکر کیا ہے اور اس کے بعد بیان تغییر کی دوسری قسم استثناء کو بیان کیا ہے اور مثالیں ذکر کی ہیں اور بیان تغییر کا حکم بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ الخ

معلق بالشرط کے توابع کا حکم

یہاں سے مصنفؒ معلق بالشرط کا ایک تابع اور ذیلی حکم ذکر کر رہے ہیں کہ معلق بالشرط کے توابع میں سے ہے کہ جب حکم کو ایسے اسم پر مرتب کیا جائے جو اسم کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو یہ حکم کو اس صفت کے ساتھ معلق کرنے کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ صفت شرط کے معنی میں ہوتی ہے لہٰذا حکم جس طرح شرط پر معلق ہوتا ہے اسی طرح صفت پر بھی معلق ہوگا جیسے کوئی آدمی اپنی بیوی کو "اَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً" کہے تو یہ اس کو "اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ رَكِبْتِ" کے مرتبہ میں ہوگا،

جب وہ صفت شرط کے معنی میں ہے تو احناف اور شوافع کے درمیان جو اختلاف تعلیق بالشرط کی صورت میں ہوتا تھا وہی اختلاف حکم کو اس صفت پر مرتب کرنے کی صورت میں ہوگا، احناف کے نزدیک جس طرح شرط کے منتفی ہونے کی صورت میں حکم منتفی نہیں ہوتا بلکہ وہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوسکتا ہے اسی طرح صفت کے منتفی ہونے کی صورت میں بھی حکم منتفی نہیں ہوتا بلکہ وہ حکم دوسری دلیل سے ثابت ہوسکتا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح صفت کے منتفی ہونے کی صورت میں بھی حکم منتفی ہو جائے گا،

اسی بنیاد پر حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "وَمِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے باندیوں کے ساتھ نکاح کرنے کو مومنات کی صفت کے ساتھ متصف کیا ہے، تو باندی کے ساتھ جواز نکاح کے حکم کو صفت ایمان کے ساتھ مقید کیا جائے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر باندی کے اندر صفت ایمان موجود ہوگی تو نکاح جائز ہوگا ورنہ جائز نہیں ہوگا،

احناف کے نزدیک جس طرح مومنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے اسی طرح کتابیہ باندی کے ساتھ بھی نکاح کرنا جائز ہے، کیونکہ احناف کے نزدیک صفت کے منتفی ہونے کی وجہ سے حکم منتفی نہیں ہوتا لہٰذا صفت ایمان کے منتفی ہونے کی وجہ سے باندی کے ساتھ جواز نکاح کا حکم منتفی نہیں ہوگا بلکہ یہ حکم دوسری دلیل کے ساتھ ثابت ہوسکتا ہے چنانچہ کتابیہ باندی سے جواز نکاح کا حکم اس آیت "وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" سے ثابت ہے۔

قولہ: وَمِنْ صُوَرِ بَیَانِ التَّغْیِیْرِ اَلْاِسْتِثْنَاءُ الخ

بیان تغییر کی صورتوں میں سے دوسری صورت استثناء

پہلے مصنفؒ نے بیان تغییر کی پہلی صورت تعلیق کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اب یہاں سے بیان تغییر کی دوسری صورت استثناء کی تفصیل بیان فرمار ہے ہیں کہ جس طرح تعلیق میں احناف اور شوافع کا اختلاف تھا اسی طرح استثناء کی تفصیل میں بھی احناف اور شوافع کا اختلاف ہے چنانچہ ہمارے علماء احناف کے نزدیک استثناء کے بعد جو مقدار باقی رہ جاتی ہے اس باقی ماندہ مقدار کے تکلم کرنے کا نام کلام ہے گویا کہ متکلم نے باقی بچ جانے والی مقدار کو ہی بولا ہے اور مستثنیٰ منہ کو بولا ہی نہیں مثال کے طور پر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں مگر ایک سو، تو یہ ایسا ہے کہ گویا متکلم نے یوں کہا کہ مجھ پر فلاں کے نوسو دراہم ہیں، لہٰذا مقر پر ابتداءً ہی سے نوسو دراہم واجب ہوں گے، یوں نہیں ہوگا کہ ابتداءً ایک ہزار دراہم واجب ہوں پھر استثناء کے ذریعے ایک سو دراہم کو نکالا گیا ہو۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ پورے کے پورے حکم کے وجوب کے لئے علت بن کر منعقد ہوتا ہے یعنی کلام اوّل کل کے واجب ہونے کی علت بنے گا لیکن استثناء اس صدر کلام کو عمل کرنے سے روک دیتا ہے جس طرح کہ شرط کا معدوم ہونا معلق کو عمل کرنے سے روکتا ہے لہٰذا مذکورہ مثال میں حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مقر پر ایک ہزار دراہم ہی واجب ہوں گے لیکن ایک سو کا استثناء ایک سو کے حق میں صدر کلام کو عمل کرنے سے روک دے گا۔

قولہ: مِثَالُ هٰذَا فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ ''لَا تَبِیْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ الخ

مذکورہ اختلاف کی مثال

یہاں سے مصنفؒ استثناء کی اختلافی مثال بیان فرمار ہے ہیں کہ مذکورہ اختلاف کی مثال حضور اقدس ﷺ کے فرمان ''لَا تَبِیْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ'' میں ہے، کہ تم غلے کو غلے کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابر، برابر کر کے، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام یعنی ''لَا تَبِیْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ'' غلے کو غلے کے بدلے میں بیچنے کے حرام ہونے کے لئے علی الاطلاق علت بن کر منعقد ہوا ہے یعنی حدیث کا ابتدائی حصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کے غلے کی بیع غلے کے عوض میں مطلقاً حرام ہو خواہ مقدار قلیل ہو یا مقدار کثیر، مقدار کثیر سے مراد جو کیل کے تحت داخل ہو سکے جیسے صاع اور مد وغیرہ اور مقدار قلیل سے مراد جو کیل کے تحت داخل نہ ہو جیسے ایک یا دو مٹھی پھر حضور اقدس ﷺ نے ''اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ'' کے استثناء کے ذریعے مساوات کی صورت کو حرام ہونیکے حکم سے خارج کر دیا ہے تو مساوات کے علاوہ بیع طعام بالطعام کی تمام صورتیں حرمت کے حکم میں باقی رہیں گی خواہ قلیل مقدار میں ہوں یا کثیر مقدار میں خواہ کیل وغیرہ کے ذریعے تفاضل کے ساتھ بیچا جائے یا اندازے کیساتھ بیچا جائے اسلئے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایک مٹھی اناج کی دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حرام ہوگا، اس کو مصنفؒ نے یوں بیان کیا

ہے کہ بیع الطعام بالطعام کے علی الاطلاق حرام ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک مٹھی کو غلے کی دو مٹھی غلے کے عوض میں بیچنا حرام ہے،

لیکن احناف کے نزدیک ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے عوض بیچنا "لَا تَبِیْعُوْا" کی نص کے تحت داخل ہی نہیں اسلئے حضور اقدس ﷺ نے مساوات والی صورت کو جائز قرار دیا ہے اور تفاضل والی صورت کو حرام قرار دیا ہے اور مساوات اور تفاضل ان چیزوں میں متحقق ہوگا جو چیزیں معیار مسوّی یعنی جو کسی برابر کرنے والے پیمانے کے تحت داخل ہوں کہ وہ کیل اور وزن کے تحت داخل ہوں اور جو چیزیں معیار مسوّی کے تحت داخل نہ ہوں ان میں مساوات اور تفاضل پایا ہی نہیں جائے گا اس لئے مقدار قلیل یعنی ایک مٹھی اور دو مٹھی جو کہ کسی معیار مسوّی کے تحت داخل ہی نہیں ہیں ان پر بندہ مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر ہی نہیں ہے تو بیع کی یہ صورت "لَا تَبِیْعُوْا" کی نہی کے تحت داخل ہی نہیں ہوگی اس لئے کہ اگر اس صورت کو نہی کے تحت داخل کیا گیا تو عاجز سے نہی کرنا لازم آئے گا اور عاجز سے نہی کرنا یعنی عاجز کو منع کرنا کہ قبیح ہے جیسے نابینا کو کہا جائے کہ تو مت دیکھ، اور اپاہج کو کہا جائے کہ تو مت چل، اور عاجز کی نہی قبیح ہے اور شارع کی طرف سے قبیح کا ارتکاب محال ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے عوض بیچنا حدیث "لَا تَبِیْعُوْا" کے تقاضے سے خارج ہے اور اس حدیث کی وجہ سے یہ صورت ممنوع نہیں ہے، بلکہ ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔

قولہ: وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ مَا اِذَا قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَيَّ الخ

بیان تغییر کی چند صورتیں

یہاں سے مصنفؒ بیان تغییر کی چند صورتیں ذکر کر رہے ہیں۔

صورتِ اوّل: اگر کسی نے کہا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ وَدِيْعَةٌ" کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ودیعت کے ہیں، اس کلام میں "عَلَيَّ" وجوب کا فائدہ دیتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ مجھ پر ایک ہزار دَین ہیں اور اسکی ادائیگی واجب ہے، لیکن جب متکلم نے "وَدِيْعَةٌ" کہا تو یہ بیان تغییر ہے کہ اس نے اس کو حفاظت اور امانت کی طرف بدل ڈالا لہٰذا یہ کہنا کہ ایک ہزار مجھ پر دَین نہیں بلکہ امانت کے طور پر میرے پاس محفوظ ہیں اس لئے اس قول کو دَین کا اقرار نہیں سمجھا جائے گا۔

صورتِ ثانی: اگر کسی آدمی نے کہا "اَعْطَيْتَنِيْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا" کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو اس کے قول میں "فَلَمْ اَقْبِضْهَا" بیان تغییر ہوگا کیونکہ "اَعْطَيْتَنِيْ" کا ظاہری اور متعارف معنی یہ ہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار دے دئے اور میں نے ان پر قبضہ کر لیا، لیکن جب اس نے "فَلَمْ اَقْبِضْهَا" کہا تو پہلے والے کلام کے معنی کو اس نے تبدیل کر دیا کہ اعطاء سے میری مراد اعطاء بلا قبض ہے کہ تو نے دینے کا وعدہ کیا ہے۔

صورتِ ثالث: اگر کسی آدمی نے کہا" اَسلَفتَنِی اَلفًا فَلَم اَقبِضهَا" کہ تو نے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اس صورت میں "فَلَم اَقبِضهَا" بیان تغییر ہوگا اس لئے "اَسلَفتَنِی اَلفًا" کا ظاہری معنی یہ ہے کہ تو نے بیع سلم کا راس المال ایک ہزار مجھے دے دیا اور بیع سلم کے صحیح ہونے کے لئے مجلس عقد میں رأس المال پر قبضہ کرنے کی شرط پائی گئی اس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم ہو جائے، لیکن جب اس نے "فَلَم اَقبِضهَا" کہا تو اس نے "اَسلَفتَنِی" کے معنی کو بدل ڈالا کہ میری مراد بیع سلم فاسد ہے نہ کہ صحیح بیع سلم، کیونکہ راس المال پر مجلس عقد میں قبضہ نہیں پایا گیا۔

صورتِ رابع: اگر کسی نے کہا" لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلفٌ زُیُوفٌ" کہ فلاں کے میرے ذمے ایک ہزار کھوٹے ہیں، جب اس نے کہا "لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلفٌ" تو مطلب یہ تھا کہ میرے ذمے ایک ہزار کھرے واجب ہیں کیونکہ لین دین میں بالعموم کھرے واجب ہوتے ہیں نہ کہ کھوٹے، تو جب متکلم نے "زُیُوفٌ" کا لفظ بولا تو یہ بیان تغییر ہے کہ اس نے اپنے پہلے کلام کے معنی کو بدل ڈالا کہ میری مراد کھرے دراہم نہیں بلکہ کھوٹے دراہم ہیں تو اس کے کلام میں تبدیلی آ گئی تو یہ بیان تغییر ہوگا۔

قولہ: وَحُکْمُ بَیَانِ التَّغْیِیرِ الخ

بیان تغییر کا حکم

یہاں سے مصنفؒ بیان تغییر کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ اگر اس کو کلام کے متصل کہا جائے تو یہ صحیح ہوتا ہے اور اگر اس کو کلام کے منفصل کہا جائے تو یہ صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ بیان اگر مبیّن کے متصل بعد آئے تو اس کا بیان بننا صحیح ہوگا اور اگر بیان مبیّن سے منفصل اور الگ ہو کر آئے تو اس کا بیان بننا صحیح نہیں ہوگا،

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کو ذکر کرنے کے بعد یہاں چند مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں ہمارے علماء احناف نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغییر میں سے ہیں یا بیان تبدیل میں سے، تو صاحبینؒ کے نزدیک وہ بیان تغییر میں سے ہیں اور بیان تغییر متصلاً صحیح ہوتا ہے منفصلاً صحیح نہیں ہوتا، تو یہ مسائل اتصال کی صورت میں صحیح ہوں گے اور انفصال کی صورت میں صحیح نہیں ہوں گے،

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ مسائل بیان تبدیل میں سے ہیں اور بیان تبدیل نہ متصلاً صحیح ہوتا ہے اور نہ منفصلاً، یہ مسائل بھی متصلاً اور منفصلاً صحیح نہیں ہوں گے ان میں سے کچھ کا بیان ان شاء اللہ تعالیٰ بیان تبدیل کی بحث میں آئے گا۔

فَصْلٌ وَاَمَّا بَیَانُ الضَّرُوْرَةِ فَمِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی "وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ" اَوْجَبَ الشِّرْكَةَ بَيْنَ الْاَبَوَيْنِ ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيْبَ الْاُمِّ فَصَارَ ذَالِكَ بَيَانًا لِنَصِيْبِ الْاَبِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا بَيَّنَا نَصِيْبَ الْمُضَارِبِ

وَسَكَتَا عَنْ نَصِيبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشِّرْكَةُ وَكَذَالِكَ لَوْ بَيَّنَا نَصِيبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَكَتَا عَنْ نَصِيبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَيَانًا وَعَلٰى هٰذَا حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ وَكَذَالِكَ لَوْ اَوْصٰى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِاَلْفٍ ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيبَ اِحْدٰهُمَا كَانَ ذَالِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ الْاٰخَرِ وَلَوْ طَلَّقَ اِحْدٰى اِمْرَأَتَيْهِ ثُمَّ وَطِئَ اَحَدَهُمَا كَانَ ذَالِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِى الْاُخْرٰى بِخَلَافِ الْوَطْئِ فِى الْعِتْقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ حِلَّ الْوَطْئِ فِى الْاِمَاءِ يَثْبُتُ بِطَرِيْقَيْنِ فَلَا يَتَعَيَّنُ جِهَةُ الْمِلْكِ بِاِعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطْئِ

ترجمہ: اور بہرحال بیان ضرورت پس اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول ''وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ'' میں ہے اس فرمان نے ماں باپ کے درمیان شرکت کو ثابت کیا ہے پھر ماں کا حصہ بیان کر دیا تو یہ بیان ہو گیا باپ کے حصے کے لئے، اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب مضارب اور رب المال نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصے سے سکوت اختیار کیا تو شرکت صحیح ہوگی، اسی طرح اگر وہ دونوں رب المال کا حصہ بیان کر دیں اور مضارب کے حصے سے خاموشی اختیار کریں تو یہ بیان ہو جائے گا اور اسی پر مزارعت کا حکم قیاس کیا جائے،

اور اسی طرح اگر فلاں اور فلاں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصے کا بیان ہوگا، اور اگر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کر لی، تو یہ وطی کرنا دوسری بیوی کی طلاق کے لئے بیان ہوگا، اس کے برخلاف حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عتق مبہم میں وطی کرنا ہے کیونکہ باندیوں سے وطی کا حلال ہونا دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے پس ملک کی جہت متعین نہیں ہوگی وطی کے حلال ہونے کے اعتبار سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتابؒ نے بیان کی سات قسموں میں سے چوتھی قسم بیان ضرورت اور اس کی مثالوں کو ذکر کیا ہے اور اس کے بعد بیان ضرورت پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا بَيَانُ الضَّرُوْرَةِ فَمِثَالُهٗ الخ

بیان ضرورت کی تعریف اور مثال

یہاں سے مصنفؒ بیان کی چوتھی قسم بیان ضرورت کو بیان فرما رہے ہیں مصنفؒ نے اگرچہ بیان ضرورت کی تعریف نہیں کی، آسان تعریف یہ ہے کہ بیان ضرورت اسے کہتے ہیں جو متکلم کے کلام سے اقتضاءً سمجھ آ رہا ہو اور متکلم کے کلام میں اس بیان کے لئے کوئی لفظ بھی موجود نہ ہو، یعنی جو بغیر کلام کیے متکلم کے ماقبل کلام سے ضروری طور پر سمجھ میں آ جائے جیسے اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ارشاد فرمایا ہے ''وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ'' اللہ تعالیٰ نے آیت مذکورہ میں یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر مرنے والے کے ورثاء میں سے اگر صرف اس کے والدین زندہ ہوں تو

وہ دونوں وارث ہوں گے، پھر ''فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ'' فرما کر ماں کا حصہ بیان کر دیا کہ ماں کو ایک تہائی ملے گا اور باپ کا حصہ صراحتاً بیان نہیں فرمایا لیکن باپ کا حصہ ماں کا حصہ بیان ہونے کی وجہ سے اقتضاءً معلوم ہو جاتا ہے کہ جب وراثت میں ماں باپ دونوں شریک ہوں ماں کا حصہ ایک تہائی ہے اور باقی باپ کے دو تہائی ہیں تو ماں کا حصہ بیان کرنا باپ کے حصے کے لئے بیان ضرورت بن گیا۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا بَيَّنَا نَصِيْبَ الْمُضَارِبِ الخ

بیان ضرورت کی تعریف پر متفرع چند مسائل

یہاں سے مصنفؒ بیان ضرورت کی تعریف پر چند مسائل متفرع کر رہے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: پہلے مضاربت کی تعریف سمجھیں کی شریعت میں عقد مضاربت اس عقد کو کہتے ہیں کہ ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے کی محنت ہو، مال والے کو رب المال کہتے ہیں اور کام کرنے والے کو مضارب، عقد مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ نفع میں دونوں کا حصہ متعین ہو اگر ایک کا حصہ متعین نہیں تو یہ عقد صحیح نہیں ہوگا اسی بیان ضرورت پر ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر دو آدمیوں نے عقد مضاربت کیا اور مضارب کا حصہ بیان کر دیا مثلاً نفع میں اس کو آدھا ملے گا اور رب المال کا حصہ بیان نہیں کیا تو یہ مضاربت صحیح ہو جائیگی اور مضارب کے حصے کا بیان رب المال کے حصے کا بیان ضرورت بن جائے گا اور باقی آدھا رب المال کا ہوگا، اسی طرح دونوں نے عقد مضاربت کے وقت رب المال کا حصہ بیان کیا اور مضارب کا حصہ بیان نہیں کیا تو رب المال کا حصہ بیان کرنا ہی مضارب کے حصے کیلئے بیان ہوگا تو رب المال کا حصہ بیان کرنے سے اقتضاءً مضارب کا حصہ معلوم ہو جائے گا اور مضارب کے حصے کا بیان ضرورت بن جائے گا۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ الخ

مسئلہ ثانیہ: یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیان ضرورت پر مزارعت کے حکم کو قیاس کیا جائے گا کہ دونوں نے مثلاً رضامندی سے زمین کے مالک کا حصہ بیان کر دیا مثلاً زمین کے مالک کو پیداوار کے دو ثلث ملیں گے اور مزارع کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی اور اس کا حصہ بیان نہیں کیا تو یہ عقد صحیح ہوگا، کیونکہ مالک کے حصے کو بیان کرنا کاشتکار کے حصے کا بیان ضرورت ہے جو اقتضاءً کلام سے معلوم ہوتا ہے اس کے لئے کوئی الگ لفظ نہیں لایا گیا کاشتکار کا حصہ بیان ضرورت ہے جو خود بخود ثابت ہو جائے گا۔

قولہ: وَكَذٰلِكَ لَوْ اَوْصٰى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِاَلْفٍ الخ

مسئلہ ثالثہ: اگر کسی آدمی نے دو آدمیوں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا کہ زید کو سات سو روپیہ

دے دینا، تو یہ وصیت صحیح ہوگی جب زید کا حصہ سات سو بیان کر دیا تو اس سے اقتضاءً خالد کا حصہ معلوم ہوگیا تو یہ خالد کے حصے کے لئے بیان ضرورت بن گیا۔

قوله: وَلَوْ طَلَّقَ اِحْدٰی اِمْرَأَتَیْهِ الخ

مسئلہ رابعہ: اگر کسی کی دو بیویاں تھیں اور اس نے ان میں سے ایک کو بغیر تعیین کے طلاق بائنہ دیدی پھر ایک سے وطی کرلی تو یہ ایک سے وطی کرنا دوسری بیوی کی طلاق کا بیان ہوگا کہ اس نے دوسری کو طلاق دی ہے موطوءہ کو طلاق نہیں دی،

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عتق مبہم کی صورت میں ایک باندی سے وطی کرنا دوسری کی آزادی کو مستلزم نہیں ہوگا جیسے ایک شخص نے اپنی دونوں باندیوں سے کہا ''اَحَدُکُمَا حُرَّةٌ'' کہ تم میں سے ایک آزاد ہے، پھر ان دونوں میں سے ایک باندی سے وطی کرلی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ وطی کرنا دوسری باندی کے آزاد ہونے کے لئے بیان نہیں ہوگا کیونکہ باندیوں سے وطی دو طرح سے جائز ہے، ایک باندی ہونے کی وجہ سے دوسری وجہ یہ ہے کہ باندی کو آزاد کر کے اس سے نکاح کرلیا ہو، تو اب جو اس نے ''اَحَدُکُمَا حُرَّةٌ'' کہنے کے بعد وطی کی ہے اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ باندی ہونے کی وجہ سے وطی کی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کو آزاد کر کے وطی کر رہا ہو اس لئے صرف وطی کرنا دوسری باندی کی آزادی کے لئے بیان نہیں ہوگا لہٰذا ملک کی جہت متعین نہیں ہوگی وطی کے حلال ہونے کے اعتبار سے اور وطی سے یہ ثابت نہ ہوگا کہ مولیٰ نے دوسری باندی کو آزاد کر دیا ہے، بلکہ مولیٰ سے وضاحت طلب کی جائے گی کہ آپ نے کونسی باندی کو آزاد کیا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک باندی سے وطی کرنا دوسری باندی کیلئے بیان ہوگا کہ وہ آزاد ہے۔

فَصْلٌ وَاَمَّا بَیَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهٗ فِیْمَا اِذَا رَاٰی صَاحِبُ الشَّرْعِ اَمْرًا مُعَایَنَةً فَلَمْ یَنْهَ عَنْ ذَالِكَ کَانَ سُکُوْتُهٗ بِمَنْزِلَةِ الْبَیَانِ اَنَّهٗ مَشْرُوْعٌ وَالشَّفِیْعُ اِذَا عَلِمَ بِالْبَیْعِ وَسَکَتَ کَانَ ذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَیَانِ بِاَنَّهٗ رَاضٍ بِذَالِكَ وَالْبِکْرُ اِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِیْجِ الْوَلِیِّ وَسَکَتَتْ عَنِ الرَّدِّ کَانَ ذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَیَانِ بِالرِّضَاءِ وَالْاِذْنِ وَالْمَوْلٰی اِذَا رَاٰی عَبْدَهٗ یَبِیْعُ وَ یَشْتَرِیْ فِی السُّوْقِ فَسَکَتَ کَانَ ذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْاِذْنِ فَیَصِیْرُ مَاْذُوْنًا فِی التِّجَارَاتِ وَالْمُدَّعٰی عَلَیْهِ اِذَا نَکَلَ فِیْ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ یَکُوْنُ الْاِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُوْمِ الْمَالِ بِطَرِیْقِ الْاِقْرَارِ عِنْدَهُمَا وَبِطَرِیْقِ الْبَذْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ فَالْحَاصِلُ اَنَّ السُّکُوْتَ فِیْ مَوْضَعِ الْحَاجَةِ اِلَی الْبَیَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَیَانِ وَبِهٰذَا الطَّرِیْقِ قُلْنَا اَلْاِجْمَاعُ یَنْعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُکُوْتِ الْبَاقِیْنَ

ترجمہ: بہرحال بیان حال پس اس کی مثال جب صاحب الشرع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کسی کام کو اپنی آنکھوں سے خود دیکھا اور اس سے منع نہیں کیا تو آپ ﷺ کا یہ سکوت اس بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ یہ کام مشروع ہے، اور شفیع کو جب بیع کا علم ہو جائے اور وہ سکوت اختیار کرے

تو اس کا سکوت اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اور باکرہ کو جب اس کے ولی کا نکاح کرانا معلوم ہو جائے اور وہ رد کرنے سے سکوت اختیار کرلے تو یہ اس کا سکوت رضامندی اور اجازت کے مرتبہ میں ہوگا، اور مولیٰ نے جب اپنے غلام کو بازار میں خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھا اور خاموشی اختیار کی تو اس کی خاموشی غلام کو اجازت دینے کی طرح ہوگی تو یہ غلام ماذون فی التجارۃ بن جائے گا، اور مدعیٰ علیہ جب مجلس قضاء میں قسم کھانے سے رک گیا تو قسم کھانے سے رکنا صاحبینؒ کے نزدیک بطریق اقرار لزوم مال پر رضامندی کی طرح ہوگا اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بطور فدیہ لزوم مال پر راضی ہوگا،

خلاصہ یہ ہے کہ حاجت الی البیان کی جگہ میں سکوت بیان کی طرح ہے اور اسی طریق پر ہم نے کہا ہے کہ اجماع منعقد ہو جاتا ہے بعض لوگوں کی تصریح اور بعض کے سکوت سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے بیان کی سات قسموں میں سے پانچویں قسم بیان حال اور اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

تشریح: **قولہ:** وَاَمَّا بَیَانُ الْحَالِ

بیان حال کی تعریف

بیان حال اس بیان کو کہتے ہیں جو متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے بیان بن کر واقع ہو یعنی متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے جو سکوت بیان بن جائے کہ ایک موقع بولنے کا تھا لیکن متکلم خاموش رہا تو یہ کام اس کے نزدیک صحیح ہے، اور بعض اصولیین نے بیان کی پانچ اقسام بیان کی ہیں انہوں نے بیان حال اور بیان عطف کو ذکر نہیں کیا لیکن علامہ فخر الاسلام بزدویؒ نے بیان کی سات اقسام ذکر کی ہیں مصنفؒ نے انہی کا اتباع کرتے ہوئے بیان کی سات اقسام کو ذکر کیا ہے۔

قولہ: فَمِثَالُہٗ فِیْمَا اِذَا رَاٰی صَاحِبُ الشَّرْعِ الخ

بیان حال کی پانچ مثالیں

یہاں سے مصنفؒ بیان حال کی پانچ مثالیں ذکر فرمارہے ہیں۔

مثال اوّل: کہ حضور اقدس ﷺ نے کسی شخص کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھا اور اسے روکا نہیں بلکہ سکوت اختیار کیا تو آپ کا سکوت بیان حال ہوگا کہ شرعاً یہ کام کرنا جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو احکام شرع بیان کرنے کے لئے بھیجا ہے لہٰذا اگر یہ کام شرعاً ناجائز ہوتا تو آپ ﷺ

ضرور منع فرمادیتے کیونکہ آپ ﷺ کسی ناجائز کام پر خاموش نہیں رہ سکتے تو آپ ﷺ کا منع نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کام مشروع ہے۔

مثال ثانی: اگر ایک آدمی کو معلوم ہوا کہ اس کے ساتھ والا گھر فروخت ہو چکا ہے تو اسے شفعہ کا حق حاصل ہے لیکن جب اس کو گھر کی بیع کا علم ہوا تو یہ خاموش رہا تو اس کا سکوت بیان حال ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اس لئے اس کا حقِ شفعہ ساقط ہو جائے گا۔

مثال ثالث: اگر ایک بالغہ باکرہ کو علم ہوا کہ اسکے ولی نے اسکی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا تو نکاح کی خبر ملنے پر وہ خاموش رہی، تو یہ خاموش رہنا رضا اور اجازت کے بمنزلہ ہوگا اور یہ بیان حال ہوگا کہ وہ اس نکاح پر راضی ہے جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے ''اِذْنُهَا صُمَاتُهَا'' کہ اس کا خاموش رہنا اس کی اجازت ہے۔

مثال رابع: اگر ایک آقا نے اپنے غلام کو دیکھا کہ وہ بازار میں خرید و فروخت کر رہا ہے تو یہ دیکھ کر آقا خاموش ہو گیا تو آقا کا خاموش رہنا بمنزلہ بیان حال ہوگا کہ آقا نے اسے اجازت دیدی ہے تو اب سے یہ غلام ماذون فی التجارۃ بن جائے گا۔

مثال خامس: اگر ایک آدمی نے دوسرے پر ہزار روپے کا دعوی کیا تو مدعی قاضی کی مجلس میں گواہ پیش نہ کر سکا بلکہ اس نے مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا لیکن مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس کا قسم سے انکار کرنا بیان حال ہوگا اور اس نے مدعی کے دعوی کا اقرار کر لیا ہے گویا کہ اس نے ہزار روپے کا اقرار کر لیا ہے لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ قسم سے انکار کرنے کے بعد جو کچھ ادا کرے گا وہ قسم کا فدیہ ہوگا کہ ایک ہزار روپے خرچ کر کے اس نے اپنے آپ کو قسم سے بچایا ہے کیونکہ نیک اور شریف آدمی سچی قسم کھانے سے بھی بچتا ہے اس لئے اس نے مال خرچ کر کے اپنے آپ کو قسم کھانے سے بچالیا ہے یہ بات نہیں کہ اس نے مدعی کے دعوی کا اقرار کیا ہے،

پھر مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ بیان حال کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ جہاں پر بیان کی حاجت اور ضرورت ہو وہاں متکلم کا سکوت اختیار کرنا اور مقامِ بیان میں بیان نہ کرنا ہی بیان حال ہے، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مسائل شرعیہ میں اجماع بھی حجت ہے اور اجماع کہتے ہیں سب کے اتفاق کو اگر بعض مجتہدین کسی مسئلہ کو صراحتاً ذکر کر دیں اور باقی حضرات اس میں سکوت اختیار کریں تو بیان حال کی وجہ سے یہ بھی اجماع منعقد ہو جائے گا اور یہ اجماع، اجماع سکوتی ہوگا۔

فَصْلٌ وَاَمَّا بَيَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ اَنْ تَعْطِفَ مَكِيْلًا اَوْ مَوْزُوْنًا عَلٰى جُمْلَةٍ مُّجْمَلَةٍ يَكُوْنُ ذَالِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ مِثَالُهُ اِذَا قَالَ ''لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَّ دِرْهَمٌ اَوْ مِائَةٌ وَّ قَفِيْزُ حِنْطَةٍ'' كَانَ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذَالِكَ الْجِنْسِ وَكَذَا لَوْ قَالَ ''مِائَةٌ وَّ ثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ اَوْ مِائَةٌ وَّ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ اَوْ مِائَةٌ وَّ ثَلَاثَةُ اَعْبُدٍ'' فَاِنَّهٗ بَيَانٌ اَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذَالِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدٌ وَّ عِشْرُوْنَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ مِائَةٌ وَّ ثَوْبٌ اَوْ مِائَةٌ وَّشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُوْنُ ذَالِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَاخْتَصَّ ذَالِكَ فِيْ عَطْفِ

الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلَحُ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ يَكُوْنُ بَيَانًا فِيْ "مِائَةٍ وَّ شَاةٍ وَمِائَةٍ وَّ ثَوْبٍ" عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ

ترجمہ: اور بہرحال بیان عطف پس اس کی مثال اس طرح ہے کہ تو عطف کرے مکیلی یا موزونی چیز کا مبہم جملے پر، تو یہ عطف اس مبہم جملے کا بیان ہوگا، اس کی مثال کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک سو اور درہم ہیں، یا ایک سو اور ایک قفیز گندم ہے، تو یہ عطف اس بات کے بیان کی طرح ہوگا کہ سارے کا سارا اسی جنس سے ہے، اور اسی طرح اگر کسی نے کہا سو اور تین کپڑے یا سو اور تین دراہم یا سو اور تین غلام ہیں تو یہ اس بات کا بیان ہوگا کہ سو اسی جنس سے ہے اور اس کے قول "اَحَدٌ وَّ عِشْرُوْنَ دِرْهَمًا" کے مرتبہ میں ہوگا، اس کے برخلاف اس کے قول سو اور کپڑا یا سو اور بکری چنانچہ یہ مائۃ کا بیان نہیں ہوگا اور عطف واحد میں عطف کا بیان ہونا اسی کے ساتھ مخصوص ہوگا جو ذمہ میں دَین بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے مکیلی اور موزونی چیز، اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ "مائۃ وشاۃ" اور "مائۃ وثوب" میں عطف کرنا بیان ہوگا اسی ضابطے پر۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے بیان کی سات قسموں میں سے چھٹی قسم بیان عطف کو ذکر کیا ہے اور اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا بَيَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ اَنْ تَعْطِفَ الخ

بیان عطف کی تعریف

یہاں سے مصنفؒ بیان کی چھٹی قسم بیان عطف کو بیان کر رہے ہیں کہ بیان عطف وہ بیان ہے جو عطف کی وجہ سے بیان بن کر واقع ہو یعنی عطف کے ذریعے کسی چیز کو بیان کیا جائے، عطف کا لغوی معنی لوٹانا اور موڑنا ہے اور عطف بھی اپنے مابعد کو ماقبل کی طرف لوٹاتا ہے اور اس کو ماقبل کے حکم میں شریک کرتا ہے اس لئے اس کو عطف یا بیان عطف کہتے ہیں۔

قولہ: فَمِثْلُ اَنْ تَعْطِفَ مَكِيْلًا اَوْ مَوْزُوْنًا الخ

عطف کی تین صورتیں

یہاں سے مصنفؒ عطف کی صورِ ثلثہ کو بیان فرما رہے ہیں۔

صورتِ اوّل: پہلی صورت یہ ہے کہ مفرد کا عطف کسی مجمل جملے پر ہو رہا ہو اور وہ مفرد مکیلی یا موزونی چیز ہو تو یہ عطف اس مبہم جملے کا بیان ہوگا جیسے کسی نے کہا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَّ دِرْهَمٌ" کہ فلاں کے مجھ پر ایک سو اور درہم ہیں، یا یوں کہا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَّ قَفِيْزٌ

حِنْطَةٍ" کہ فلاں کے مجھ پر ایک سو اور ایک قفیز گندم ہے، اب ان دونوں مثالوں میں "دِرْهَمٌ" اور "قَفِيْزُ حِنْطَةٍ" کا "مِائَةٌ" پر عطف ہے اور یہ عطف، بیان کے مرتبہ میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ معطوف علیہ بھی معطوف کی جنس میں سے ہے یعنی جس طرح معطوف درہم ہے اسی طرح مائۃ سے بھی مراد درہم ہی ہیں، لہٰذا مُقِر پر ایک سو ایک درہم واجب ہوں گے،

اسی طرح دوسری مثال میں بھی جس طرح معطوف "قَفِيْزُ حِنْطَةٍ" ہے اسی طرح "مِائَةٌ" سے بھی مراد "قَفِيْزُ حِنْطَةٍ" ہوگا لہٰذا مُقِر پر ایک سو ایک قفیز گندم کا واجب ہو جائے گا۔

قوله: وَكَذَا لَوْ قَالَ "مِائَةٌ وَّ ثَلَاثَةُ أَثْوَابِ الخ

صورتِ ثانی: دوسری صورت یہ ہے کہ معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور اس پر کسی عدد کا عطف کیا جائے خواہ وہ عدد مکیلی یا موزونی چیزوں میں سے ہو، یا غیر مکیلی یا غیر موزونی چیزوں میں سے ہو تو یہ عطف بھی بالاتفاق معطوف علیہ کا بیان ہوگا جیسے کسی نے اقرار کیا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَّ ثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ" یا کہا "مِائَةٌ وَّ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ" یا کہا" مِائَةٌ وَّ ثَلَاثَةُ أَعْبُدٍ" ان تینوں مثالوں میں "مِائَةٌ" معطوف علیہ عدد مرکب ہے اور اس پر "ثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ" اور "ثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ" اور "ثَلَاثَةُ أَعْبُدٍ" عدد کا عطف کیا گیا ہے جو مکیلی اور موزونی چیزوں میں سے نہیں ہے تو تینوں مثالوں میں یہ عطف مائۃ کا بیان ہوگا، لہٰذا اقرار کرنے والے پر پہلی مثال میں ایک سو تین کپڑے، دوسری میں ایک سو تین دراہم لازم ہو جائیں گے اور تیسری میں ایک سو تین غلام لازم ہو جائیں گے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے "أَحَدٌ وَّ عِشْرُوْنَ دِرْهَمًا" اس میں عشرون سے مراد درہم ہیں اسی طرح احد سے بھی درہم ہی مراد ہے اور معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔

قوله: بِخِلَافِ قَوْلِهٖ مِائَةٌ وَّ ثَوْبٌ الخ

صورتِ ثالث: تیسری صورت یہ ہے کہ معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور اس پر کسی غیر مکیلی اور غیر موزونی چیز کا عطف کیا جائے تو یہ عطف بیان کیلئے ہوگا یا نہیں اسمیں احناف کا اختلاف ہے، حضرات طرفینؒ کے نزدیک یہ عطف بیان کیلئے نہیں ہوگا اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ عطف بیان کیلئے ہوگا جیسے کسی نے کہا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَّ ثَوْبٌ" یا یوں کہا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَّشَاةٌ" ان مثالوں میں مائۃ عدد مرکب ہے اور اسپر ثوب اور شاۃ کا عطف کیا گیا ہے جو نہ مکیلی ہے اور نہ موزونی ہے تو طرفین کے نزدیک یہ عطف، مائۃ معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا اور مائۃ سے مراد کپڑے اور بکری نہیں ہوگی بلکہ متکلم سے وضاحت طلب کی جائیگی اور وہ اپنی مراد کی وضاحت جس سے کریگا وہی چیز مائۃ سے مراد ہوگی، طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مفرد کا عطف مجمل جملے پر ہو تو بیان بننے کیلئے ضروری ہے کہ وہ مفرد ایسا ہو جو دَین بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے مکیلی اور موزونی چیزیں، اور مذکورہ دونوں مثالوں میں ثوب اور شاۃ ایسی چیزیں ہیں جو ذمے میں دَین کی صورت میں ثابت نہیں ہوتیں کیونکہ لوگوں کی عادت میں یہ چیزیں قرض کے طور پر ایک دوسرے سے نہیں لی جاتیں اور نہ ہی اسمیں کوئی عدد ذکر کیا گیا ہے لہٰذا اس صورت میں عطف، معطوف علیہ کیلئے بیان نہیں ہوگا،

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس تیسری صورت میں بھی یہ عطف بیان کے لئے ہوگا اسی اصل پر، اور وہ اصل یہ ہے کہ واؤ عاطفہ جمع کے لئے ہوتا ہے اور وہ معطوف کو معطوف علیہ کے ساتھ حکم میں جمع کر دیتی ہے جیسے پہلی اور دوسری صورت میں عطف معطوف علیہ کا بیان بن کر واقع ہوا ہے اسی طرح اس تیسری صورت میں بھی عطف معطوف علیہ کا بیان بن کر واقع ہوگا اور ان مثالوں میں بھی عطف بیان کے لئے ہوگا چنانچہ "مِائَةٌ وَ ثَوْبٌ" میں مائۃ سے مراد کپڑے ہیں، اور "مِائَةٌ وَشَاةٌ" میں مائۃ سے مراد بکری ہے، متکلم کے بیان کی ضرورت نہیں ہے، لیکن طرفینؒ نے اس تیسری صورت میں اور پہلی دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا ہے کہ پہلی دونوں صورتوں میں عطف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا لیکن اس تیسری صورت میں عطف معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا بلکہ متکلم سے وضاحت طلب کی جائے گی۔

فَصْلٌ وَاَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ وَهُوَ النَّسْخُ فَيَجُوْزُ ذَالِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا يَجُوْزُ ذَالِكَ مِنَ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا بَطَلَ اِسْتِثْنَاءُ الْكُلِّ عَنِ الْكُلِّ لِاَنَّهٗ نَسْخُ الْحُكْمِ وَلَا يَجُوْزُ الرُّجُوْعُ عَنِ الْاِقْرَارِ وَ الطَّلَاقِ وَالْاِعْتَاقِ لِاَنَّهٗ نَسْخٌ وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذَالِكَ وَلَوْ قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ قَرْضٌ اَوْ ثَمَنُ الْمَبِيْعِ" وَقَالَ وَهِيَ زُيُوْفٌ كَانَ ذَالِكَ بَيَانُ التَّغْيِيْرِ عِنْدَهُمَا فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فَلَا يَصِحُّ وَاِنْ وَصَلَ وَلَوْ قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعَنِيْهَا وَلَمْ اَقْبِضْهَا" وَالْجَارِيَةُ لَا اَثَرَ لَهَا كَانَ ذَالِكَ بَيَانُ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ الْاِقْرَارَ بِلُزُوْمِ الثَّمَنِ اِقْرَارُ الْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَبِيْعِ اِذْ لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسِخُ الْبَيْعُ فَلَا يَبْقَى الثَّمَنُ لَازِمًا

ترجمہ: اور بہر حال بیان تبدیل اور وہ نسخ ہے پس یہ جائز ہوگا صاحب شریعت کی طرف سے اور یہ بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہوگا اور اسی بنا پر کل کا استثناء کل سے باطل ہے اس لئے کہ یہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار، طلاق اور عتاق سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ یہ نسخ ہے اور بندے کے لئے نسخ جائز نہیں ہے، اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض کے ہیں یا مبیع کا ثمن ہے اور کہا وہ کھوٹے ہیں تو اس کا یہ کہنا صاحبینؒ کے نزدیک بیان تغییر ہوگا لہٰذا موصولاً صحیح ہوگا اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بیان تبدیل ہے لہٰذا صحیح نہ ہوگا اگرچہ موصولاً کہا ہو، اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس باندی کے ثمن کا جس کو اس نے مجھ پر بیچا تھا اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا کوئی نام ونشان نہیں ہے تو یہ "لَمْ اَقْبِضْهَا" کہنا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لئے کہ لزوم ثمن کا اقرار ہلاکِ مبیع کے وقت قبضہ کا اقرار ہے اس لئے کہ اگر مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی پس ثمن کا لزوم باقی نہ رہے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتابؒ نے بیان کی آخری اور ساتویں قسم بیان تبدیل کو بیان فرمایا ہے اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں اور اس کے بعد چند اختلافی مسائل بیان کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ وَهُوَ النَّسْخُ الخ

بیان تبدیل کی تعریف

بیان تبدیل یہ ہے کہ کسی حکم کو ختم کر دینا اور منسوخ کر دینا اور بیان تبدیل اور حکم کو منسوخ کرنا صرف حضور اقدس ﷺ کے لئے جائز ہے لیکن بندوں کے لئے جائز نہیں، مصنفؒ فرماتے ہیں بندوں کی طرف سے چونکہ نسخ جائز نہیں ہے اس لئے کل کا استثناء کل سے کرنا جائز نہیں ہے جیسے کسی آدمی نے کہا" لَهُ عَلَىَّ مِائَةٌ اِلَّا مِائَةٌ" آدمی کا یہ استثناء باطل ہو جائے گا، کیونکہ کل کا استثناء کل سے کرنا یہ حکم کو منسوخ اور تبدیل کر دینا ہے اور بندے کے لئے حکم منسوخ کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی شخص نے کسی چیز کا اقرار کیا یا اپنی بیوی کو طلاق دیدی یا اپنے غلام کو آزاد کر دیا تو ان سے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ان سے رجوع کرنا یہ حکم کو منسوخ کرنا اور ختم کرنا ہے اور یہ بندوں کے لئے جائز نہیں ہے۔

فائدہ: جمہور اصولیین کے نزدیک بیان تبدیل بیان کی اقسام میں سے نہیں ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ بیان کا دوسرا نام نسخ بھی ہے اور نسخ کہا جاتا ہے حکم سابق کو ختم کر دینا اور بیان تو حکم کو ظاہر کرتا ہے اور بیان تبدیل جب پہلے حکم کو ختم کر دیتا ہے تو یہ بیان کی قسم میں سے نہ ہوا اس لئے جمہور اصولیین نے بیان تبدیل کو بیان کی اقسام میں سے شمار نہیں کیا،

لیکن علامہ فخر الاسلامؒ کے نزدیک بیان تبدیل، بیان کی اقسام میں سے ہے اور صاحب اصول الشاشیؒ نے بھی فخر الاسلامؒ کی اتباع کرتے ہوئے بیان تبدیل کو بیان کی اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

قولہ: وَلَوْ قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَىَّ اَلْفٌ قَرْضٌ الخ

مسائلِ مختلفہ

یہاں سے صاحب اصول الشاشیؒ نے ان مسائل مختلفہ کو بیان فرمایا ہے جن کا بیان تغییر کے آخر میں وعدہ فرمایا تھا کہ چند مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ بیان تبدیل میں سے ہیں یا بیان تغییر میں سے، اور فرمایا تھا کہ ان میں سے کچھ مسائل بیان تبدیل کے آخر میں آئیں گے یہاں مصنفؒ وہ مسائل ذکر کر کے اپنے وعدہ کو پورا کر رہے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: کہ اگر کسی آدمی نے اقرار کیا کہ "لِفُلَانٍ عَلَىَّ اَلْفٌ قَرْضٌ وَهِىَ زُيُوْفٌ" کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار قرض ہے اور وہ کھوٹے ہیں، یا یوں کہا "لِفُلَانٍ عَلَىَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ الْمَبِيْعِ وَهِىَ زُيُوْفٌ" کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار مبیع کا ثمن ہے اور وہ کھوٹے ہیں، تو اس کا "زُيُوْفٌ" کہنا صاحبینؒ کے نزدیک بیان تغییر ہے پس اس نے اگر متصلاً کہا ہو تو اس کا بیان تغییر بننا صحیح ہوگا اور اس کے ذمے زیوف ہی واجب ہوں گے، اور اگر اس نے منفصلاً کہا تو اس کا بیان تغییر بننا صحیح نہیں ہوگا، اور اس پر ایک ہزار کھرے لازم ہوں گے،

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "وَهِىَ زُيُوْفٌ" کہنا بیان تبدیل ہوگا اس لئے اگر وہ متصلاً بھی کہے تو صحیح نہ ہوگا، حضرت امام

ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرض اور مبیع دونوں عقد معاوضہ ہیں اور عقد معاوضہ کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر کھرے اور صحیح سالم دراہم لازم ہوں کیونکہ آپس میں لین دین کھرے دراہم سے ہی ہوتا ہے، جب بیع اور قرض میں اس پر کھرے دراہم لازم ہوئے تو وہ ''وَهِيَ زُيُوْفٌ'' کہہ کر پہلے والے حکم کو تبدیل کرنا چاہتا ہے اور بندوں کے لئے تبدیل اور نسخ کرنا جائز نہیں ہے اس لئے اس نے اگر ''وَهِيَ زُيُوْفٌ'' متصلاً بھی کہا تو اس کا بیان بنا صحیح نہ ہوگا اور اس پر کھرے دراہم ہی لازم ہوں گے۔

قوله: وَلَوْ قَالَ ''لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ الخ

مسئلہ ثانیہ: اگر کسی آدمی نے اقرار کیا ''لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعَنِيْهَا وَلَمْ اَقْبِضْهَا'' کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار دراہم اس باندی کا ثمن ہیں جس کو اس نے مجھ پر بیچا تھا اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا، حال یہ کہ بائع اور مشتری کے پاس کوئی باندی کا نام و نشان نہیں ہے اور وہ باندی غیر معلومہ ہے، تو اس کا یہ کہنا ''لَمْ اَقْبِضْهَا'' حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیان تبدیل ہے جو نہ منفصلاً صحیح ہوتا ہے اور نہ متصلاً صحیح ہوتا ہے، اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ''لَمْ اَقْبِضْهَا'' یہ بیان تغییر ہے اگر متصلاً کہا تو اس کا بیان تغییر بنا صحیح ہوگا اور مشتری پر ثمن واجب نہ ہوگا اور اگر منفصلاً کہا تو اس کا بیان تغییر بنا صحیح نہ ہوگا اور مشتری پر ایک ہزار ثمن واجب ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں مقر نے جب ثمن کا اقرار کیا کہ میں نے باندی کے ثمن دینے ہیں تو گویا اس نے قبضہ کا بھی اقرار کرلیا اس لئے اگر وہ باندی قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجاتی تو بیع فسخ ہوجاتی اور جب بیع فسخ ہوجاتی تو لازمی طور پر مشتری کے ذمے اس کا ثمن بھی لازم نہ ہوتا اور وہ اس کے لزوم کا اقرار کبھی نہ کرتا،

لیکن جب مشتری نے ثمن کے لازم ہونے کا اقرار کرلیا تو گویا باندی پر قبضے کا بھی اقرار کرلیا ہے، اس کے بعد اس کا ''لَمْ اَقْبِضْهَا'' کہنا اپنے سابقہ قول کو تبدیل اور منسوخ کرنا ہے اور یہاں منسوخ کرنا بندوں کے لئے نہ تو متصلاً صحیح ہوتا ہے اور نہ منفصلاً صحیح ہوتا ہے اس لئے اس کے ''لم اقبضها'' کہنے کا اعتبار ہی نہیں ہوگا اور اس پر ایک ہزار ثمن کا واجب ہوجائے گا۔

تَمَّ بَحْثُ كِتَابِ اللّٰهِ بِعَوْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَحُسْنِ تَوْفِيْقِهٖ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ بِنِعْمَتِهٖ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ وَعَلٰى رَسُوْلِهٖ اَفْضَلُ الصَّلَوَاتِ وَالتَّسْلِيْمَاتِ وَعَلٰى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الطَّيِّبِيْنَ وَاَزْوَاجِهِ الطَّاهِرَاتِ

اَللّٰهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ كَمَا اَنْتَ اَهْلُهٗ فَصَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ كَمَا اَنْتَ اَهْلُهٗ وَافْعَلْ بِنَا مَا اَنْتَ اَهْلُهٗ فَاِنَّكَ اَنْتَ اَهْلُ التَّقْوٰى وَ اَهْلُ الْمَغْفِرَةِ

البحث الثانی

فِیْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِىَ اَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمَلِ وَالْحَصٰى

فَصْلٌ فِىْ اَقْسَامِ الْخَبَرِ خَبَرُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِىْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهٖ فَاِنَّ مَنْ اَطَاعَهٗ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ فَمَامَرَّ ذِكْرُهٗ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ فِى الْكِتَابِ فَهُوَ كَذَالِكَ فِىْ حَقِّ السُّنَّةِ اِلَّا اَنَّ الشُّبْهَةَ فِىْ بَابِ الْخَبَرِ فِىْ ثُبُوْتِهٖ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَاِتِّصَالِهٖ بِهٖ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى صَارَ الْخَبَرُ عَلٰى ثَلَاثَةِ اَقْسَامٍ صَحَّ مِنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَثَبَتَ مِنْهُ بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ وَقِسْمٌ فِيْهِ ضَرْبُ شُبْهَةٍ وَّهُوَ الْمَشْهُوْرُ وَقِسْمٌ فِيْهِ اِحْتِمَالٌ وَّ شُبْهَةٌ وَّهُوَ الْاٰحَادُ فَالْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَهٗ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ لَّايُتَصَوَّرُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَاتَّصَلَ بِكَ هٰكَذَا مِثَالُهٗ نَقْلُ الْقُرْاٰنِ وَاَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ وَ مَقَادِيْرُ الزَّكٰوةِ وَالْمَشْهُوْرُ مَاكَانَ اَوَّلُهٗ كَالْاٰحَادِ ثُمَّ اشْتُهِرَ فِى الْعَصْرِ الثَّانِىْ وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتْهُ الْاُمَّةُ بِالْقُبُوْلِ فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى اتَّصَلَ بِكَ وَذَالِكَ مِثْلُ حَدِيْثِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجْمِ فِىْ بَابِ الزِّنَاءِ ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِىَّ وَيَكُوْنُ رَدُّهٗ كُفْرًا وَالْمَشْهُوْرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الطُّمَانِيَّةِ وَيَكُوْنُ رَدُّهٗ بِدْعَةً وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِىْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِى الْاٰحَادِ

ترجمہ: دوسری بحث رسول اللہ ﷺ کی سنت کے بیان میں اور سنت رسول ریت اور کنکریوں کی تعداد سے زیادہ ہے،

یہ فصل خبر کی اقسام کے بیان میں، رسول اللہ ﷺ کی خبر اعتقاد اور اسپر عمل کے لازم ہونیکے حق میں کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے، اسلئے کہ جس نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی اسنے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی، پس کتاب اللہ کی بحث میں جو خاص، عام، مشترک اور مجمل کی بحث گزر چکی ہے وہ سنت کے حق میں بھی اسی طرح ہے، لیکن خبر کے باب میں شبہ ہوتا ہے رسول اللہ ﷺ سے اسکے ثابت ہونے میں اور رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اس خبر کے متصل ہونے میں، اسی معنی کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہوگئیں، ایک قسم وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہوئی ہے بغیر کسی شبہ کے اور وہ متواتر ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس میں ایک قسم کا شبہ ہو اور وہ مشہور ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں احتمال اور شبہ ہو اور وہ احاد ہے،

پس متواتر وہ ہے کہ جس کو ایسی ایک جماعت نے دوسری جماعت سے نقل کیا ہو ان کے کثرت کی وجہ سے ان کا جھوٹ پر متفق ہونا متصور نہ ہو اور وہ حدیث نقل مذکور کے طریقے سے اے مخاطب تجھ تک پہنچی ہو، اس کی مثال نقل قرآن ہے اور نماز کی رکعات کی تعداد کا نقل کرنا ہے اور زکوٰۃ کی مقادیر کا نقل کرنا ہے، اور مشہور وہ ہے کہ جس کا اول خبر احاد کی طرح ہو پھر وہ دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہوگئی ہو اور امت نے

اسے قبول عام کے ساتھ حاصل کرلیا ہو پھر وہ متواتر کی طرح ہوگئی ہو یہاں تک کہ وہ آپ تک پہنچی ہو، اور یہ جیسے حدیث مسح علی الخفین اور باب زنا میں رجم کی حدیث، پھر متواتر علم قطعی کو واجب کرتی ہے اور اس کا رد کرنا کفر ہوتا ہے اور مشہور علم طمانیت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا رد کرنا بدعت ہوتا ہے اور ان دونوں پر عمل کے لازم ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں اور کلام تو اخبار احاد میں ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے سنت رسول اللہ ﷺ کی تعریف اور خبر کی تین قسمیں متواتر، مشہور اور خبر واحد کو بیان کیا ہے اور ان میں سے ہر ایک کی تعریف کرنے کے بعد خبر متواتر اور خبر مشہور کا حکم بیان کیا ہے۔

تشریح: سنت کی بحث

قولہ: اَلْبَحْثُ الثَّانِیْ فِیْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الخ

اصلِ ثانی سنت رسول اللہ ﷺ کا بیان

مصنفؒ فقہ کے اصول اربعہ میں سے اصل اوّل کتاب اللہ سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے اصلِ ثانی سنت رسول اللہ ﷺ کو بیان فرما رہے ہیں، سنت کا لغوی معنی عادت اور طریقہ ہے اور اصطلاح شریعت میں سنت ہر اس نفل عبادت کو کہتے ہیں جس کے کرنے پر ثواب ملتا ہو اور اس کے ترک کرنے پر گناہ نہ ہوتا ہو،

اور علماء اصولیین کے نزدیک سنت کہتے ہیں حضور اقدس ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات کو، تقریر کہتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کے سامنے کسی صحابی نے کوئی کام کیا یا کوئی بات کہی ہو تو آپ ﷺ نے سن کر اس پر سکوت اختیار فرمایا ہو اور اس پر نکیر نہ کی ہو، اہل اصول کے نزدیک حدیث اور سنت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق صرف حضور اقدس ﷺ کے قول پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق حضور اقدس ﷺ کے قول، فعل، تقریر پر اور صحابہ کے اقوال اور افعال پر ہوتا ہے، مصنفؒ نے سنت کا لفظ اس لئے ذکر کیا ہے تا کہ یہ لفظ حضور اقدس ﷺ کے قول، فعل تقریر اور صحابہ کے اقوال اور افعال سب کو شامل ہو جائے،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت کی تعداد ریت کے ذرات اور کنکریوں کی تعداد سے بھی زیادہ ہے یہ کنایہ ہے کثرت سے کہ سنت کی تعداد اعداد و شمار میں نہیں آسکتی۔

قولہ: فِیْ اَقْسَامِ الْخَبَرِ الخ

خبر کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبر رسول علم میں یعنی اعتقاد اور یقین میں اور اس پر عمل کرنے میں کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے یعنی جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے میں اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح حضور اقدس ﷺ کی احادیث کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے ''وَمَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ'' کہ جس نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی اس نے درحقیقت اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی،

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کی بحث میں خاص، عام، مشترک اور مجمل وغیرہ جن اقسام کا ذکر گزر چکا ہے وہ اقسام خبرِ رسول اللہ ﷺ میں بھی جاری ہوتی ہیں ان اقسام کا ذکر تفصیل کے ساتھ کتاب اللہ کی بحث میں گزر چکا ہے ان کا اعادہ سنت کی بحث میں نہیں کیا جائے گا۔

قولہ: اِلَّا اَنَّ الشُّبْھَۃَ فِیْ بَابِ الْخَبَرِ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب خبر رسول اللہ ﷺ قرآن پاک کے مرتبہ میں ہے تو ہر حدیث کو قرآن پاک کی طرح متواتر ہونا چاہئے حالانکہ ہر حدیث متواتر نہیں بلکہ خبر مشہور اور خبر واحد بھی ہے۔

جواب: نفس خبر میں تو شبہ نہیں ہوتا بلکہ وہ تو بلا شبہ حجت قطعیہ ہے لیکن حضور اقدس ﷺ سے حدیث کے ثابت ہونے میں شبہ ہے کہ وہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہے تو کس درجہ میں ثابت ہے اور اس بات پر بھی شبہ ہوتا ہے کہ خبر حضور اقدس ﷺ تک اتصال کے ساتھ پہنچ رہی ہے یا درمیان میں انقطاع ہے اس لئے ہر خبر متواتر نہیں ہوتی، ثبوت اور اتصال میں اسی شبہ کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہیں۔

خبر کی تین اقسام

پہلی قسم وہ حدیث ہے جو رسول اللہ ﷺ سے بغیر کسی شبہ سے منقول ہو اور بطور صحیح ثابت ہو اس کو حدیث متواتر کہتے ہیں، دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں حضور اقدس ﷺ سے ثابت ہونے میں کچھ شبہ ہو اس کو حدیث مشہور کہتے ہیں، اور تیسری قسم وہ ہے کہ جس میں حضور اقدس ﷺ سے ثابت ہونے میں بھی شبہ ہو اور اس میں راوی کے کذب کا بھی احتمال ہو اس کو خبر واحد کہتے ہیں۔

قولہ: فَالْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَہٗ جَمَاعَۃٌ عَنْ جَمَاعَۃٍ الخ

قسم اوّل خبر متواتر

خبر متواتر اس حدیث کو کہتے ہیں جس کو ایک جماعت نے دوسری جماعت سے روایت کیا ہو اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور سے اب

تک نقل کرنے والے اتنی کثرت سے ہوں کہ ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کو عقل محال سمجھے اور یہ تعداد ابتدا سے لے کر انتہاء تک موجود ہو اگر یہ تعداد کسی دور میں موجود نہ ہو تو اس کو خبر متواتر نہیں کہا جائے گا،

تو خبر کے متواتر ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں ایک یہ افراد کی اتنی بڑی تعداد نے اس کو نقل کیا ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو دوسری شرط یہ ہے کہ افراد کی اتنی بڑی تعداد ہر دور اور ہر زمانے میں رہی ہو اگر کسی دور میں تعداد کم ہو تو اسے متواتر نہیں کہا جائے گا، خبر متواتر میں راویوں کے ثقہ اور عادل ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے،

بعض حضرات نے خبر متواتر کے لئے پانچ کے عدد کو، بعض نے بارہ کے عدد کو، بعض نے بیس کے عدد کو، بعض نے ستر کے عدد کو شرط قرار دیا ہے لیکن جمہور کے نزدیک کوئی عدد معین شرط نہیں بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ ان کی اتنی بڑی تعداد ہو کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو۔

قولہ: مِثَالُهٗ نَقْلُ الْقُرْاٰنِ الخ

متواتر کی تین مثالیں

یہاں سے مصنفؒ متواتر کی تین مثالیں بیان فرمارہے ہیں۔

مثالِ اوّل: قرآن پاک کا نقل ہو کر ہم تک پہنچنا، قرآن پاک کے ہر زمانے اور ہر دور میں اتنی کثیر تعداد میں ناقلین ہوئے ہیں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔

مثالِ ثانی: نماز کی رکعات کی تعداد کا نقل ہونا، ہر دور اور ہر زمانے میں پانچوں نمازوں کی رکعات کی تعداد کو نقل کرنے والے اتنی کثیر تعداد میں ہوئے ہیں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال اور ناممکن ہے۔

مثالِ ثالث: مقادیر زکوۃ کا نقل ہونا، کہ حضور اقدس ﷺ کے مبارک زمانے سے لے کر آج تک سونے، چاندی، اونٹوں اور بکریوں وغیرہ میں زکوۃ کی مقدار کو ہر دور میں اتنے کثیر نقل کرنے والے ہیں کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً ناممکن اور محال ہے۔

فائدہ: مذکورہ تین مثالیں حدیثِ متواتر کی نہیں ہیں بلکہ نفس تواتر کی ہیں مصنفؒ نے حدیث متواتر کی مثال اس وجہ سے نہیں دی کہ اس تعریف کے مطابق حدیث متواتر کے پائے جانے میں اختلاف ہے، بعض حضرات کے نزدیک مذکورہ تعریف کے مطابق حدیث متواتر کوئی نہیں ہے،

بعض حضرات کے نزدیک حدیث متواتر کی مثال ''اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ'' الخ ہے اور بعض حضرات کے نزدیک حدیث متواتر کی مثال ''اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ'' ہے اور بعض حضرات کے نزدیک حدیث متواتر کی مثال ''مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ

مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهٗ مِنَ النَّارِ '' ہے۔

قولہ: وَالْمَشْهُوْرُ مَاكَانَ اَوَّلُهٗ كَالْاٰحَادِ الخ

قسم ثانی خبر مشہور

خبر مشہور اس حدیث کو کہتے ہیں جو دور اوّل یعنی صحابہؓ کے زمانے میں خبر واحد کی طرح ہو یعنی اس کا راوی ایک ہو پھر دوسرے اور تیسرے زمانے میں یعنی تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں وہ اتنی مشہور ہوگئی ہو کہ امت نے اس کو عام قبول کرلیا ہو اور دور ثانی اور دور ثالث میں وہ خبر متواتر کی طرح ہوگئی ہو یہاں تک کہ وہ ہم تک پہنچی ہو۔

فائدہ: دوسرے اور تیسرے دور کے بعد مشہور ہونے کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ تیسرے دور کے بعد تو تمام اخبار احاد بھی مشہور ہوگئیں اس لئے ان کو حدیث مشہور نہیں کہا جائے گا اور ان کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا کہ جس طرح خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے، خبر مشہور کی مثال جیسے موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور زانی کو سنگسار کرنے کی حدیث یہ دونوں خبر مشہور ہیں۔

قولہ: ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ الخ

خبر متواتر کا حکم

خبر متواتر کا حکم یہ ہے کہ خبر متواتر علم قطعی اور یقینی کو واجب کرتی ہے اور اس میں جھوٹ کا احتمال محال ہوتا ہے، جس طرح آنکھوں دیکھی ہوئی چیز کا انسان کو علم قطعی اور علم یقینی حاصل ہوتا ہے اسی طرح خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم قطعی اور یقینی ہوتا ہے اور اس سے ثابت ہونے والے حکم پر عقیدہ رکھنا فرض ہوتا ہے اور اس کو رد کرنا اور اس کا انکار کرنا کفر ہوتا ہے۔

قولہ: وَالْمَشْهُوْرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الطُّمَانِيَّةِ الخ

خبر مشہور کا حکم

خبر مشہور کا حکم یہ ہے کہ خبر مشہور علم طمانیت کو ثابت کرتی ہے اور علم طمانیت کا درجہ یقین کے قریب ہوتا ہے اور ظن غالب سے اوپر ہوتا ہے اور اس کا انکار کرنا بدعت ہوتا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبر متواتر اور خبر مشہور پر عمل کرنا واجب ہے اور ان دونوں پر عمل کے لازم ہونے اور ضروری ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے میں کلام ہے اور علماء کا اختلاف ہے۔

فَنَقُوْلُ خَبْرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَانَقَلَهُ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ اَوْ وَاحِدٌ عَنْ جَمَاعَةٍ اَوْ جَمَاعَةٌ عَنْ وَاحِدٍ وَلَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ اِذَا لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُوْرِ وَهُوَ يُوْجِبُ الْعَمَلَ بِهِ فِى الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِشَرْطِ اِسْلَامِ الرَّاوِيِّ وَعَدَالَتِهٖ وَضَبْطِهٖ وَعَقْلِهٖ وَاِتِّصَالِهٖ بِكَ ذَالِكَ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهٰذَا الشَّرْطِ ثُمَّ الرَّاوِيُّ فِى الْاَصْلِ قِسْمَانِ مَعْرُوْفٌ بِالْعِلْمِ وَالْاِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الْاَرْبَعَةِ وَعَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ وَّ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَّ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ وَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَّ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَّاَمْثَالِهِمْ رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهُمْ فَاِذَا صَحَّتْ عِنْدَكَ رِوَايَتُهُمْ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَكُوْنُ الْعَمَلُ بِرِوَايَتِهِمْ اَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ وَلِهٰذَا رَوٰى مُحَمَّدٌ حَدِيْثَ الْاَعْرَابِيِّ الَّذِىْ كَانَ فِىْ عَيْنِهٖ سُوْءٌ فِىْ مَسْئَلَةِ الْقَهْقَهَةِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهٖ وَرَوٰى حَدِيْثَ تَاخِيْرِ النِّسَاءِ فِى مَسْئَلَةِ الْمُحَاذَاتِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهٖ وَرَوٰى عَنْ عَائِشَةَ حَدِيْثَ الْقَئِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهٖ وَرَوٰى عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ حَدِيْثَ السَّهْوِ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهٖ

ترجمہ: پس ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد وہ ہے جس کو نقل کیا ہو ایک آدمی نے ایک سے، یا ایک نے جماعت سے، یا جماعت نے ایک سے، اور جماعت کے عدد کا کوئی اعتبار نہیں ہے جب تک کہ مشہور کی حد کو نہ پہنچی ہو، اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے بشرطیکہ راوی مسلمان ہو، عادل ہو، ضابط ہو اور عاقل ہو اور وہ مذکورہ شرط کے ساتھ اس خبر کو رسول اللہ ﷺ سے روایت کر کے تجھ سے متصل کر دے،

پھر راوی کی اصل میں دو قسمیں ہیں (پہلی قسم وہ ہے) جو علم اور اجتہاد کے ساتھ معروف ہو جیسے خلفائے اربعہؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ اور ان جیسے دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم، پس جب رسول اللہ ﷺ سے ان کی روایت صحیح طور پر ثابت ہو کر تیرے پاس پہنچ جائے تو قیاس پر عمل کرنے کی بنسبت ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اسی وجہ سے حضرت امام محمدؒ نے قہقہہ کے مسئلہ میں اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے، اور حضرت امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو مؤخر کرنے کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے، اور حضرت امام محمدؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے قے کی حدیث روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے اور حضرت ابن مسعودؓ سے سلام کے بعد حدیث سہو روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے خبر واحد کی تعریف کرنے کے بعد اس کا حکم اور اس پر عمل کرنے کی شرائط بیان کی ہیں پھر راویوں کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں اور پہلی قسم کے راویوں کی روایت کا حکم بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: فَنَقُوْلُ خَبْرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَانَقَلَهُ الخ

قسم ثالث خبر واحد

خبر واحد اس حدیث کو کہتے ہیں جس کو ایک راوی ایک سے روایت کرے یا ایک راوی جماعت سے یا ایک جماعت ایک راوی سے نقل کرے اور اس جماعت میں تعداد کا کوئی اعتبار نہیں جب تک یہ خبر مشہور کی حد کو نہ پہنچے لیکن اگر جماعت کی تعداد مشہور کی حد کو پہنچ گئی ہو پھر وہ خبر مشہور بن جائے گی۔

قوله: وَهُوَ يُوْجِبُ الْعَمَلَ بِهِ الخ

خبر واحد کا حکم

جمہور ائمہ مجتہدین کے نزدیک احکام شرعیہ میں خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے جب کہ اس کے راوی میں پانچ شرطیں موجود ہوں، (۱) خبر واحد کا راوی مسلمان ہو، (۲) عادل ہو، (۳) ضابط ہو یعنی حافظہ بھی قوی ہو، (۴) عاقل ہو، (۵) وہ حدیث متصل ہو منقطع نہ ہو یعنی آخری راوی حضور اقدس ﷺ سے روایت کر کے مخاطب تک حدیث کو متصل کردے درمیان میں انقطاع نہ ہو۔

قوله: ثُمَّ الرَّاوِیْ فِی الْاَصْلِ قِسْمَانِ الخ

راویوں کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ راویوں کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں اصل سے مراد وہ راوی ہے جس نے رسول اللہ ﷺ سے براہ راست روایت کی ہو اور حضور اقدس ﷺ سے براہ راست سننے والے صحابہ کرامؓ ہیں لہٰذا خبر واحد کو نقل کرنے والے راوی دو قسم پر ہیں۔

راوی کی قسم اوّل: وہ راوی ہیں جو علم اور اجتہاد و استنباط کیساتھ مشہور اور معروف ہوں اور نصوص سے مسائل مستنبط کرنیکا ملکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں عطا فرمایا ہو جیسے خلفائے اربعہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ اور ان جیسے دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین جیسے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ حضرات صحابہ کرامؓ جو اجتہاد اور استنباط کے ساتھ مشہور ہیں حضور اقدس ﷺ سے روایت کریں اور حضور اقدس ﷺ سے ان کی روایت صحیح سند کے ساتھ آپ تک پہنچ جاتی ہو تو اس صورت میں حدیث پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، تو احنافؒ کے نزدیک ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا قیاس پر عمل کرنے سے، لیکن حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں قیاس پر عمل کیا جائے گا کیونکہ خبر واحد پر عمل کرنے میں کئی شبہات ہیں کہ راوی سے سہو ہو گیا ہو یا حدیث حضور اقدس ﷺ سے منقول ہی نہ ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ

اس نے جھوٹ کہا ہو،

لیکن قیاس میں صرف ایک ہی شبہ ہے وہ یہ کہ مجتہد کا غلطی کرنا، اس لئے جس میں کم شبہات ہیں اس پر عمل کیا جائے گا، لیکن احناف فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں حدیث پر عمل کرنا صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے کہ صحابہ کرام نے خبر واحد کی وجہ سے اپنی آراء اور قیاسات کو چھوڑ دیا تھا۔

قولہ: وَلِهٰذَا رَوٰى مُحَمَّدٌ حَدِيْثَ الْاَعْرَابِيِّ الخ

خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کرنیکی مثالیں

جب خبر واحد قیاس کے مقابلہ میں آجائے اور خبر واحد کسی معروف بالفقہ راوی سے مروی ہو تو قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

مثال اوّل: حضرت امام محمدؒ نے نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ بیان فرمایا ہے اور اس اعرابی کی حدیث روایت کی ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اس حدیث کو معبد جہنیؒ کے علاوہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے بھی روایت کیا ہے جو مجتہدین صحابہ میں سے ہیں، حدیث اعرابی یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ ایک مرتبہ نماز پڑھا رہے تھے دوران نماز ایک صحابی آئے جن کی بینائی کمزور تھی مسجد نبوی میں ایک کنواں تھا وہ اس کنویں میں گر گئے بعض صحابہؓ نماز میں قہقہہ مار کر ہنس پڑے، تو نماز سے فراغت کے بعد حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا جس کا مفہوم یہ ہے کہ تم میں سے جو قہقہہ لگا کر ہنسا ہے وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے، اس خبر واحد سے معلوم ہوا کہ قہقہہ لگا کر ہنسنا ناقض وضو ہے لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قہقہہ ناقض وضو نہ ہو کیونکہ جسم سے کوئی نجاست نہیں نکلی، اس مسئلہ میں احناف نے حدیث اعرابی پر عمل کر کے قیاس کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ یہ خبر واحد معروف بالفقہ والاجتہاد راوی سے مروی ہے اس لئے وضو ٹوٹنے کا حکم لگا دیا جائے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے قیاس پر عمل کیا ہے اور فرمایا قہقہہ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

قولہ: وَرَوٰى حَدِيْثَ تَاخِيْرِ النِّسَاءِ الخ

مثال ثانی: اسی طرح حضرت امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلے میں عورتوں کو پیچھے رکھنے کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے، اس حدیث کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہیں جو معروف بالاجتہاد ہیں، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا "اَخِّرُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَخَّرَهُنَّ اللهُ" کہ تم عورتوں کو پیچھے رکھو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں پیچھے رکھا ہے، کیونکہ عورت کی پیدائش مرد کی پیدائش کے بعد ہے اس لئے حضور اقدس ﷺ نے مردوں کو حکم دیا کہ وہ عورتوں کو مؤخر کریں، اس حدیث کے مطابق اگر کوئی عورت نماز میں کسی مرد کے برابر میں آکر کھڑی ہوگئی یا مرد اس کے برابر میں آکر کھڑا ہو گیا تو مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ مرد تارک فرض ہوگا کہ عورت کو مؤخر کرنا

فرض تھا اس نے یہ فرض ادا نہیں کیا اس لئے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی،

لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو جس طرح عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی لیکن یہ خبر واحد معروف بالفقہ راوی سے روایت ہے اس لئے خبر واحد پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

قولہ: وَرَوٰی عَنْ عَائِشَۃَ حَدِیْثَ الْقَیْءِ الخ

مثالِ ثالث: اسی طرح حضرت امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے حدیث قے کے مسئلے میں روایت نقل کی ہے اور اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا وہ حدیث یہ ہے "مَنْ قَاءَ اَوْ رَعُفَ فِیْ صَلَاتِہٖ فَلْیَنْصَرِفْ وَلْیَتَوَضَّأْ وَلْیَبْنِ عَلٰی صَلٰوتِہٖ مَالَمْ یَتَکَلَّمْ" نماز میں جس کو قے آئے یا نکسیر پھوٹی تو اس کو چاہئے کہ وہ نماز سے پھر جائے اور اپنی نماز پر بنا کرے جب تک اس نے کلام نہ کیا ہو، اس حدیث سے قے کا ناقض وضو ہونا معلوم ہوتا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے کیونکہ وضو نجاست کے خروج سے ٹوٹتا ہے اور قے نجاست والی جگہ سے نہیں آتی بلکہ معدہ کے اوپر سے آتی ہے، لیکن چونکہ یہ روایت معروف بالعلم والاجتہاد راوی سے مروی ہے اس لئے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور اس حدیث سے وضو ٹوٹنے کا حکم لگ جائے گا۔

قولہ: وَرَوٰی عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ حَدِیْثَ السَّھْوِ الخ

مثالِ رابع: اسی طرح حضرت امام محمدؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے سجدہ سہو بعد السلام کی حدیث روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے وہ حدیث یہ ہے "لِکُلِّ سَھْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ" کہ ہر سہو کے لئے دو سجدے ہیں سلام کے بعد، اس خبر واحد کے مطابق سجدہ سہو سلام کے بعد ہونا چاہئے، لیکن قیاس کے مطابق سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے اس لئے کہ سجدہ سہو نقصان کی تلافی کے لئے ہوتا ہے اور نقصان سلام سے پہلے ہوا ہے تو سجدہ سہو بھی سلام سے پہلے ہونا چاہئے نہ کہ سلام کے بعد، لیکن احنافؒ نے اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے کہ سجدہ سہو بعد السلام ہوگا کیونکہ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے جو کہ معروف بالفقہ ہیں اس لئے حدیث پر عمل کرتے ہوئے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِیْ مِنَ الرُّوَاۃِ ھُمُ الْمَعْرُوْفُوْنَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَۃِ دُوْنَ الْاِجْتِھَادِ وَالْفَتْوٰی کَاَبِیْ ھُرَیْرَۃَ وَاَنَسِ بْنِ مَالِکٍ فَاِذَا صَحَّتْ رِوَایَۃُ مِثْلِھِمَا عِنْدَکَ فَاِنْ وَافَقَ الْخَبَرُ الْقِیَاسَ فَلَا خِفَاءَ فِیْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِہٖ وَاِنْ خَالَفَہٗ کَانَ الْعَمَلُ بِالْقِیَاسِ اَوْلٰی مِثَالُہٗ مَارَوٰی اَبُوْ ھُرَیْرَۃَ "اَلْوُضُوْءُ مِمَّامَسَّتْہُ النَّارُ" فَقَالَ لَہُ ابْنُ عَبَّاسٍ "اَرَأَیْتَ لَوْتَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِیْنٍ اَکُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْہُ" فَسَکَتَ وَاِنَّمَا رَدَّہٗ بِالْقِیَاسِ اِذْ لَوْکَانَ عِنْدَہٗ خَبَرٌ لَرَوَاہُ وَعَلٰی ھٰذَا تَرَکَ اَصْحَابُنَا رِوَایَۃَ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَ فِیْ مَسْئَلَۃِ الْمُصَرَّاۃِ بِالْقِیَاسِ وَبِاعْتِبَارِ

اِخْتِلَافِ اَحْوَالِ الرُّوَاةِ قُلْنَا شَرْطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَنْ لَّا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَ اَنْ لَّا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ "تَكْثُرُ لَكُمْ اَحَادِيْثُ بَعْدِیْ فَاِذَا رُوِیَ لَكُمْ حَدِيْثٌ فَاعْرِضُوْهُ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوْهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ" وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ فِيْمَا رُوِیَ عَنْ عَلِیٍّ بْنِ اَبِیْ طَالِبٍ اَنَّهٗ قَالَ كَانَتِ الرُّوَاةُ عَلٰى ثَلَاثَةِ اَقْسَامٍ مُؤْمِنٌ مُخْلِصٌ صَحِبَ رَسُوْلَ اللّٰهِ علیہ السلام وَعَرَفَ مَعْنٰى كَلَامِهٖ وَاَعْرَابِیٌّ جَاءَ مِنْ قَبِيْلَةٍ فَسَمِعَ بَعْضَ مَاسَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيْقَةَ كَلَامِ رَسُوْلِ اللّٰهِ علیہ السلام فَرَجَعَ اِلٰى قَبِيْلَتِهٖ فَرَوٰى بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُوْلِ اللّٰهِ علیہ السلام فَتَغَيَّرَ الْمَعْنٰى وَهُوَ يَظُنُّ اَنَّ الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ وَمُنَافِقٌ لَمْ يُعْرَفْ نِفَاقُهٗ فَرَوٰى مَالَمْ يَسْمَعْ وَافْتَرٰى فَسَمِعَ مِنْهُ اُنَاسٌ فَظَنُّوْهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَوْا ذٰلِكَ وَاشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ فَلِهٰذَا الْمَعْنٰى وَجَبَ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ

ترجمہ: اور راویوں کی دوسری قسم وہ ہے جو حفظ اور عدالت کے ساتھ مشہور ہوں نہ کہ اجتہاد اور فتوی کے ساتھ جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انس بن مالکؓ، پس اگر ان جیسے راویوں کی روایت تیرے ہاں صحیح طور پر ثابت ہو جائے، پس اگر وہ خبر قیاس کے مطابق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفا نہیں اور اگر وہ خبر قیاس کے مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے کہ وضو واجب ہوتا ہے اس چیز (کے کھانے پینے) سے جس چیز کو آگ نے چھوا ہو، تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے فرمایا کہ آپ بتائیں کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس سے بھی وضو کریں گے پس حضرت ابو ہریرہؓ نے سکوت اختیار کیا اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے قیاس سے حدیث ابی ہریرہؓ کو رد کر دیا اور اگر ابن عباسؓ کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو وہ اس کو ضرور روایت کرتے، اور اسی بنا پر ہمارے علماء نے مصراۃ کے مسئلے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا ہے، اور راویوں کے احوال مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم احناف نے کہا ہے کہ خبر واحد پر عمل کی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور یہ کہ وہ ظاہر حال کے مخالف نہ ہو، حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میرے بعد تمہارے پاس احادیث بہت زیادہ آئیں گی جب تمہارے سامنے مجھ سے کوئی حدیث روایت کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرو پس جو حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو اس پر عمل کرو اور جو کتاب اللہ کے مخالف ہو اس کو رد کر دو،

اور راویوں کے اختلاف احوال کی تحقیق اس روایت میں ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں، پہلی قسم وہ مخلص مؤمن جس کو حضور اقدس ﷺ کی صحبت حاصل ہوئی ہو اور اس نے آپ کے کلام کے معنی کو سمجھا، اور دوسری قسم وہ دیہاتی جو کسی قبیلہ سے آیا اور رسول اللہ ﷺ سے کچھ سنا اور وہ رسول اللہ ﷺ کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھا پھر قبیلہ کی طرف واپس چلا گیا اور رسول اللہ ﷺ کے لفظوں کے علاوہ کے ساتھ روایت کیا پس معنی بدل گئے اور وہ خیال کرتا ہے کہ معنی تبدیل نہیں ہوئے، اور تیسری قسم وہ منافق جس کا نفاق معلوم نہیں تھا پس اس نے بغیر سنی ہوئی بات روایت کی اور جھوٹ بولا پھر اس سے کچھ لوگوں نے سنا اور اس کو مخلص مؤمن شمار کیا پس اس کو روایت کر دیا اور وہ روایت لوگوں کے درمیان مشہور ہو گئی پس اس معنی کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتابؒ نے عہد صحابہ کے راویوں کی دوسری قسم کو ذکر کیا ہے پھر راویوں کے احوال کے مختلف ہونے کے اعتبار سے خبر واحد پر عمل کی شرائط بیان کی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَالْقِسْمُ الثَّانِیُ مِنَ الرُّوَاۃِ الخ

راوی کی قسم ثانی: مصنفؒ نے پہلے فرمایا ہے کہ راوی کی دو قسمیں ہیں، قسم اول بیان ہو چکی ہے اب یہاں سے قسم ثانی کو بیان فرما رہے ہیں دوسری قسم یہ ہے کہ حدیث کے راوی ایسے صحابہ ہوں جو حفظ وعدالت کے ساتھ مشہور اور معروف ہوں لیکن فتوی اور اجتہاد کے ساتھ مشہور ومعروف نہ ہوں جیسے حضرت ابو ہریرۃؓ اور حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عقبہ بن عامرؓ وغیرہ، ان حضرات کی حدیث کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر ان حضرات سے کوئی خبر واحد منقول ہو اور ان کی روایت اگر صحیح طور پر ثابت ہو جائے اور وہ حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفا نہیں تو بلاشبہ اس خبر واحد پر عمل کیا جائے گا،

اور اگر ان کی روایت قیاس کے مخالف ہے تو اس صورت میں قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا یہ مذہب عیسیٰ بن ابانؒ اور امام ابو زید دبوسیؒ کا ہے اسی کو علامہ فخر الاسلام بزدویؒ نے اختیار کیا ہے اور صاحب کتاب نے امام فخر الاسلامؒ کی اتباع کرتے ہوئے یہ مسلک اختیار کیا ہے جیسے حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جب حضرت ابو ہریرۃؓ نے یہ حدیث بیان کی تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اے ابو ہریرۃؓ آپ بتائیں کہ اگر آپ آگ پر گرم کئے ہوئے پانی سے وضو کریں تو کیا دوبارہ سادہ پانی سے وضو کرنا واجب ہوگا اس پر حضرت ابو ہریرۃؓ خاموش ہو گئے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث کو مخالف قیاس ہونیکی وجہ سے ترک کر دیا، تو معلوم ہوا کہ صحابہ بھی قیاس کے ذریعے خبر واحد کو ترک کر دیتے تھے کیونکہ اگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو وہ اس موقعہ پر اس حدیث کو ضرور روایت کرتے کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعے ترک کرنا اقویٰ ہے تو معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس حدیث ابی ہریرۃؓ کے خلاف کوئی حدیث نہیں تھی اسلئے صرف قیاس کے ذریعے اس کو ترک کیا ہے، تو حاصل اس بات کا یہ نکلا کہ غیر فقیہ کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس کو ترک کر دیا جائیگا اور اگر قیاس کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لیا جائیگا۔

قولہ: وَعَلٰی ھٰذَا تَرَکَ اَصْحَابُنَا رِوَایَۃَ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَؓ الخ

مذکورہ اصول پر متفرع ایک مسئلہ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی مذکورہ ضابطہ پر کہ غیر فقیہ صحابیؓ کی روایت اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس حدیث کو قیاس کے ذریعہ ترک کر دیا جائے گا تو اسی اصول کی وجہ سے ہمارے علماء نے مسئلہ مصراۃ میں حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث کو قیاس کے ذریعہ چھوڑ دیا ہے، مسئلہ مصراۃ کی تفصیل یہ

ہے کہ کوئی شخص جانور مثلاً گائے، بھینس کا دودھ اس لئے روک لیتا ہے اور دوہتا نہیں تا کہ دودھ زیادہ نکلے اور مشتری خریدنے میں راغب ہو، جب مشتری نے ایسے جانور کو خریدا اور بعد میں جب دودھ کم نکلا، اب چونکہ اس کے ساتھ دھوکہ ہوا ہے اس لئے شریعت نے جانور کو واپس کرنے کا اختیار دیا ہے،

اب مشتری نے جو دودھ دوہا ہے اس کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ جانور واپس کرنے کے ساتھ کھجور کا ایک صاع بھی واپس کرے، اب یہ خبر واحد ہے اور قیاس کے مخالف ہے کیونکہ ضمان کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل صوری (۲) مثل معنوی، مثل صوری تو یہ ہے کہ اگر دودھ ذوات الامثال میں سے ہے تو اس کا تاوان دودھ کے ساتھ واجب ہونا چاہئے اور اگر دودھ ذوات القیم میں سے ہے تو پھر ضمان معنوی یعنی قیمت واجب ہونی چاہئے، لیکن کھجور کا ایک صاع، نہ تو دودھ کی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی، اور چونکہ اس حدیث کے راوی غیر معروف بالفقہ والاجتہاد صحابی ہیں اور یہ حدیث قیاس کے مخالف ہے اس لئے قیاس پر عمل کیا جائے گا اور حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا اور صرف جانور واپس کیا جائے گا۔

فائدہ: مذکورہ بالا اصول جو بیان کیا گیا ہے کہ خبر واحد کے راوی جو حفظ وعدالت کے ساتھ تو مشہور ہوں لیکن فتوی اور اجتہاد کے ساتھ مشہور نہ ہوں ایسی روایت اگر قیاس کے مخالف ہو تو تعارض کے وقت حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائے گا یہ اصول غلط ہے اس کی تین دلیلیں ہیں،

دلیل اوّل: یہ ہے کہ ہمارے ائمہ یعنی حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ میں سے کسی سے بھی یہ اصول منقول نہیں ہے، اسکی نسبت زیادہ سے زیادہ امام محمدؒ کے شاگرد عیسیٰ بن ابانؒ کیطرف کی جاتی ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہ نسبت بھی غلط ہے۔

دلیل ثانی: یہ ہے کہ ہمارے ائمہ سے صراحتاً یہ بات منقول ہے اور امام ابوالحسن کرخیؒ اور دیگر فقہاء احناف کے ہاں غیر معروف بالفقہ والاجتہاد صحابی کی روایت اگر قیاس کے مخالف بھی ہو تب بھی اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی اور اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ حضرت امام ابو حنیفہؒ سے ایسے کئی مسائل ثابت ہیں جن میں انہوں نے خبر واحد کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ کر خبر واحد پر عمل کیا ہے، علماء احنافؒ سے تو صراحتاً یہ بات بھی منقول ہے کہ اگر قیاس کے مقابلے میں کسی صحابی کا بھی قول مل جائے تو قیاس کو چھوڑ کر اس صحابی کے قول پر عمل کیا جائے گا تو یہ کیسے ممکن ہے کہ قیاس کے مقابلے میں صحابی کا قول تو بخوشی منظور ہو لیکن حدیث جس کا راوی غیر معروف بالفقہ والاجتہاد صحابی ہو تو اس کے مقابلے میں قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

دلیل ثالث: یہ ہے کہ مذکورہ دو مثالوں میں جو دو حدیثیں بیان کی گئی ہیں ان کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں انہیں غیر فقیہ صحابی کہنا بھی غلط ہے، کیونکہ وہ فقیہ صحابی ہیں کئی مسائل میں ان کا اپنا مذہب ہے اور کئی مسائل میں وہ کئی صحابہ سے اختلاف رکھتے ہیں اور یہی ان کے فقیہ ہونے کی

دلیل ہے، اور مصنفؒ نے جو دو مثالیں بیان کی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ غیر معروف بالفقہ ہیں لیکن یہ مصنفؒ کا سہو ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ فتویٰ بھی دیا کرتے تھے۔

باقی رہی یہ بات کہ ان دو مسئلوں میں خبر واحد کو چھوڑا گیا ہے اور احناف نے خبر واحد پر عمل کیوں نہیں کیا اسکی وجہ قیاس نہیں ہے بلکہ اس کی وجوہ دیگر ہیں، پہلی حدیث "مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ" کو اس لئے چھوڑا گیا ہے کہ اس سے وضو کا ٹوٹنا منسوخ ہو چکا ہے یا وضو سے مراد وضو لغوی ہے وضو شرعی مراد نہیں ہے،

اور دوسری "صَاعًا مِّنْ تَمْرٍ" کو قیاس کے مخالف ہونے کی وجہ سے نہیں چھوڑا گیا بلکہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے چھوڑا گیا ہے، یا اس حدیث کے متن میں اضطراب ہے کسی میں "صَاعًا مِّنْ تَمْرٍ" اور کسی میں "صَاعًا مِّنْ طَعَامٍ" ہے اس شبہ کی بنا پر احناف نے عمل نہیں کیا، نہ کہ اس وجہ سے کہ حضرت ابو ہریرہؓ غیر معروف بالفقہ ہیں جس کی تفصیل احادیث وفقہ کی کتب میں موجود ہے اگر تفصیل دیکھنی ہو تو وہاں ملاحظہ فرمالیں۔

قوله: وَبِاعْتِبَارِ اِخْتِلَافِ الرُّوَاةِ الخ

خبر واحد پر عمل کرنیکی شرائط

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبر واحد کے راویوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں اس لئے ہم احناف کہتے ہیں کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرائط ہیں۔

شرطِ اوّل: یہ ہے کہ خبر واحد قرآن پاک کے مخالف نہ ہو اگر کتاب اللہ کے مخالف ہو تو عمل نہیں کیا جائے گا۔

شرطِ ثانی: خبر واحد سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اگر سنت مشہورہ کے مخالف ہوگی تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

شرطِ ثالث: یہ ہے کہ وہ خبر واحد ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو اگر وہ خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، ان تینوں کی مثالیں آگے آرہی ہیں، اور یہ شرطیں اس وجہ سے لگائی جارہی ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ میرے بعد تمہارے پاس بہت سی حدیثیں پہنچیں گی جب میری طرف سے کوئی حدیث تمہارے سامنے پیش کی جائے تو اس کو کتاب اللہ پر پیش کرو اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کرلو اور اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہو تو اس کو رد کردو، اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو، لیکن دلالت النص سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد سنت مشہورہ اور ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو۔

قوله: وَتَحْقِيْقُ ذَالِكَ فِيْمَا رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ اَبِيْ طَالِبِ الخ

عہد صحابہ کے راویوں کی تین اقسام

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ راویوں کے اختلاف احوال کی وجہ سے بعض روایات مقبول ہوں گی اور بعض مردود، اس کو جاننے کیلئے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے گا اسکا ثبوت یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ عہد صحابہ کے راویوں کی تین اقسام ہیں۔

قسم اوّل: یہ ہے کہ روایت کرنے والا مؤمن مخلص ہو جس نے حضور اقدس ﷺ کی صحبت کا فیض حاصل کیا ہو اور اپنی فہم و فراست سے حضور اقدس ﷺ کے کلام کا معنی اور مفہوم کو بھی سمجھا ہو۔

قسم ثانی: یہ ہے کہ راوی وہ اعرابی اور دیہاتی ہو جو اپنے قبیلہ سے دربار رسالت میں آیا اور اس نے حضور اقدس ﷺ سے کچھ سنا اور کچھ نہ سنا اور آپ کے کلام کی مراد کو بھی نہ سمجھ سکا پھر وہ اعرابی اپنے قبیلہ میں واپس چلا گیا اور حضور اقدس ﷺ کی حدیث کو اپنے الفاظ میں بیان کر دیا جس سے حضور اقدس ﷺ کی مراد بدل گئی اور وہ سمجھتا رہا کہ حضور اقدس ﷺ کے کلام کا مفہوم اور معنی متغیر نہیں ہوا۔

قسم ثالث: وہ منافق کہ جس کا نفاق معروف اور مشہور نہیں تھا اور اس نے حضور اقدس ﷺ سے ایسی بات روایت کر دی جو اس نے آپ ﷺ سے سنی نہیں تھی اور اس نے حضور اقدس ﷺ پر جھوٹ باندھ دیا اور لوگوں نے اسے مؤمن مخلص سمجھ کر اس کی روایت کو قبول کر لیا اور اس کی حدیث بھی لوگوں میں مشہور ہو گئی۔

ان تینوں اقسام میں سے پہلے راوی کی روایت حجت ہو گی اور دوسرے اور تیسرے راوی کی روایت قابل حجت نہیں ہو گی، ان راویوں کے حالات کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ پر پیش کرنا واجب ہے۔

وَنَظِيْرُ الْعَرْضِ عَلَى الْكِتَابِ فِىْ حَدِيْثِ مَسِّ الذَّكَرِ فِيْمَا يُرْوٰى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهٗ فَلْيَتَوَضَّأْ" فَعَرَضْنَاهُ عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا" فَاِنَّهُمْ كَانُوْا يَسْتَنْجُوْنَ بِالْاَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُوْنَ بِالْمَاءِ وَلَوْكَانَ مَسُّ الذَّكَرِ حَدَثًا لَكَانَ هٰذَا تَنْجِيْسًا لَّا تَطْهِيْرًا عَلَى الْاِطْلَاقِ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ "اَيُّمَا امْرَاَةٍ نَّكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ" خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ" فَاِنَّ الْكِتَابَ يُوْجِبُ تَحْقِيْقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ وَ مِثَالُ الْعَرْضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ رِوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَّ يَمِيْنٍ فَاِنَّهٗ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ "اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِىْ وَ الْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ" وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا خَبَرُ الْوَاحِدِ اِذَا خَرَجَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ لَايُعْمَلُ بِهٖ وَ مِنْ صُوَرِ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمُ اشْتِهَارِ الْخَبَرِ فِيْمَا يَعُمُّ بِهِ الْبَلْوٰى فِى الصَّدْرِ الْاَوَّلِ وَالثَّانِىْ لِاَنَّهُمْ لَايُتَّهَمُوْنَ بِالتَّقْصِيْرِ فِىْ مُتَابَعَةِ السُّنَّةِ فَاِذَا لَمْ يَشْتَهِرِ

الْخَبَرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ وَعُمُوْمِ الْبَلْوٰى كَانَ ذَالِكَ عَلَامَةُ عَدَمِ صِحَّتِهٖ وَمِثَالُهٗ فِى الْحُكْمِيَّاتِ إِذَا أَخْبَرَ وَاحِدٌ "أَنَّ اِمْرَأَتَهٗ حَرُمَتْ عَلَيْهِ بِالرِّضَاعِ الطَّارِئِ" جَازَ أَنْ يَّعْتَمِدَ عَلٰى خَبَرِهٖ وَيَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا وَلَوْ أَخْبَرَ "أَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلًا بِحُكْمِ الرَّضَاعِ" لَايُقْبَلُ خَبَرُهٗ وَكَذَالِكَ إِذَا أُخْبِرَتِ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهَا إِيَّاهَا وَهُوَ غَائِبٌ جَازَ أَنْ تَعْتَمِدَ عَلٰى خَبَرِهٖ وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهٖ وَلَوِ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَأَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهٖ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَايَعْلَمُ حَالَهٗ فَأَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَايَتَوَضَّأُ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ

ترجمہ: اور خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال مسِ ذکر کی اس حدیث میں ہے جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے ذکر کو چھوا تو اس کو چاہئے کہ وہ وضو کرے، پس ہم نے اسے کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے فرمان "فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا" کے مخالف نکلی، اس لئے کہ وہ ڈھیلے سے استنجا کیا کرتے تھے پھر وہ پانی سے دھوتے تھے، اگر مسِ ذکر حدث ہوتا تو استنجاء بالماء ناپاک کرنا ہوتا، نہ کہ مطلق طور پر پاک کرنا ہوتا،

اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے کہ جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے، تو یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مخالف نکلی، "کہ تم عورتوں کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنا نکاح اپنے خاوندوں سے کریں" اس لئے کہ کتاب اللہ ان عورتوں کی طرف سے نکاح کے پائے جانے کو ثابت کرتی ہے،

اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنے کی روایت ہے کیونکہ یہ حضور اقدس ﷺ کے اس فرمان "اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَ الْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ" کے مخالف ہے، اور اسی معنی کے اعتبار سے ہم نے کہا ہے کہ خبر واحد جب ظاہر حال کے مخالف ہو تو خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور ظاہر حال کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے خبر واحد کا مشہور نہ ہونا ہے اس مسئلہ میں کہ جس میں لوگوں کا ابتلاءِ عام ہو صحابہؓ اور تابعینؒ کے دور میں کیونکہ یہ حضرات سنت مطہرہ کی پیروی کرنے میں کوتاہی کے ساتھ متہم نہیں ہیں پس جب خبر واحد شدت حاجت اور عموم بلویٰ کے باوجود مشہور نہیں ہوئی تو یہ خبر واحد کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہوگی،

اور اس کی مثال احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کسی کو خبر دے کہ اس پر اس کی بیوی حرام ہوگئی ہے رضاعت طاریہ کی وجہ سے یعنی نکاح پر پیش آنے والی رضاعت کی وجہ سے تو جائز ہے یہ بات کہ خاوند اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرے اور بیوی کی بہن سے نکاح کرے، اگر ایک آدمی نے اس کو خبر دی کہ حکم رضاعت کی وجہ سے عقد نکاح باطل تھا تو اس کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور اسی طرح جب عورت کو خبر دی گئی اس کے خاوند کے مرجانے کی یا خاوند کے اس کو طلاق دینے کی اور خاوند غائب ہو تو جائز ہے کہ عورت اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرے اور کسی دوسرے آدمی سے نکاح کرلے،

اور اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہوگیا اور اس کو ایک آدمی نے قبلے کی خبر دی تو اس پر عمل کرنا واجب ہے، اور اگر کسی نے ایسا پانی پایا کہ جس کا حال معلوم نہیں ہے پھر اس کو کسی نے اس پانی کی نجاست کی خبر دی تو وہ اس پانی سے وضو نہیں کرے گا بلکہ تیمم کرے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے خبر واحد کو کتاب اللہ پر اور خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثالیں بیان فرمائی ہیں اور پھر خبر واحد کا ظاہر حال کے مخالف ہونے کی مثال بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قولہ: وَنَظِيْرُ الْعَرْضِ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ فِيْ حَدِيْثِ مَسِّ الذَّكَرِ الخ

خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثالیں بیان فرمارہے ہیں کہ حضرت بسرہ بن صفوان رضی اللہ تعالی عنہا کی روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهٗ فَلْيَتَوَضَّأْ" کہ جس نے اپنی شرم گاہ کو ہاتھ لگایا تو اسے چاہئے کہ وہ وضو کرے، اس خبر واحد سے معلوم ہوا کہ مسِ ذکر سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے بلا حائل کے اپنے ذکر کو ہاتھ لگایا تو اس کا وضو ٹوٹ گیا،

تو جب ہم نے اس خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نکلی، کیونکہ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے اہل قبا کی تعریف فرمائی "فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا" جب یہ آیت اتری تو حضور اقدس ﷺ نے اہل قبا سے پوچھا کہ تم میں کونسی خوبی ہے کہ جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے تمہاری تعریف فرمائی ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ ہم ڈھیلے اور پتھروں سے استنجاء کرنے کے بعد پانی سے استنجاء کرتے ہیں، تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ڈھیلے کے بعد پانی سے استنجاء کرنا اللہ تعالیٰ کو پسند ہے، اور پانی سے استنجاء کرنا مسِ ذکر کے بغیر تو ممکن نہیں اگر مس ذکر حدث ہوتا تو استنجاء بالماء پاکی کی بجائے اپنے آپ کو ناپاک کرنا ہوتا حالانکہ استنجاء بالماء کا تطہیر ہونا آیت سے ثابت ہے اسی بنا پر علماء احناف نے حدیث مس ذکر کو آیت کے مخالف ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے،

پھر مصنفؒ نے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی دوسری مثال حضرت عائشہؓ کی روایت پیش کی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا "اَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ" کہ جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے، اس حدیث کو لے کر حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عاقلہ بالغہ نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا تو اس کا نکاح باطل ہوگا اور منعقد ہی نہیں ہوگا، لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ" کہ عورتوں کو نہ روکو اس بات سے کہ وہ اپنا نکاح سابقہ شوہروں سے کریں، تو اس آیت سے معلوم ہوا کہ عورتیں اپنا نکاح خود کر سکتی ہیں اور وہ اپنا نکاح کرنے میں اپنے اولیاء کی اجازت کے محتاج نہیں ہیں، اس لئے احناف نے اس خبر واحد کو آیت کے مخالف ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

قولہ: وَمِثَالُ الْعَرْضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ الخ

خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال

یہاں سے مصنفؒ خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال بیان فرمارہے ہیں کہ خبر واحد حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے "اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَضٰی بِشَاهِدٍ وَّ یَمِیْنٍ" کہ حضور اقدس ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کیا، اس حدیث کو لے کر ائمہ ثلثہ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی کے پاس دو گواہ نہ ہوں صرف ایک گواہ ہو تو اس سے دوسرے گواہ کے بدلے میں قسم لے کر فیصلہ کر دیا جائے گا،

لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اس خبر واحد پر عمل نہیں کیا کیونکہ اس خبر واحد کو خبر مشہورہ پر پیش کیا گیا تو یہ خبر مشہور کے مخالف نکلی، اور خبر مشہور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے "اَلْبَیِّنَةُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَ الْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ" کہ مدعی کے ذمے گواہ پیش کرنا ہے اور منکر کے ذمے قسم کھانا ہے، اس حدیث پاک میں گواہوں اور قسموں کو تقسیم کر دیا گیا ہے، کہ گواہ لانا مدعی کے ذمے ہے اور قسم کھانا مدعی علیہ اور منکر کے ذمے ہے پس مدعی سے اگر ایک گواہ کے ساتھ قسم لینے کی اجازت دی جائے تو یہ شرکت ہوئی حالانکہ شرکت تقسیم کے منافی ہے یعنی مدعی قسم کھانے میں مدعی علیہ کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتا اب یہ خبر واحد خبر مشہور کے مخالف ہے اس لئے خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور خبر مشہور پر عمل کیا جائے گا۔

قوله: وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی قُلْنَا خَبَرُ الْوَاحِدِ الخ

خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو اس پر عمل کا نہ ہونا

راویوں کے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے خبر واحد پر عمل کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ خبر واحد ظاہر کے مخالف نہ ہو اگر خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائے گا،

ظاہر حال کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ خبر واحد اس مسئلے میں کہ جس میں عام لوگ مبتلا ہوں اور جس کی ہر ایک کو ضرورت پڑتی ہو اس کے باوجود وہ صحابہؓ اور تابعینؒ میں مشہور نہ ہوئی ہو تو یہ اس کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہے اگر وہ خبر واحد صحیح ہوتی تو اس مسئلہ میں عام ابتلاء کی وجہ سے اور زیادہ احتیاج کی وجہ سے وہ خبر مشہور ہو جاتی، لیکن اس کا مشہور نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خبر واحد صحیح نہیں کیونکہ صحابہ اور تابعین کے بارے میں یہ گمان کیا بھی نہیں جا سکتا کہ انہوں نے سنت کی پیروی میں کوتاہی کی ہو، جیسے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے "اِنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ کَانَ یَجْهَرُ بِبِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ فِی الصَّلٰوةِ" کہ نبی کریم ﷺ سورۂ فاتحہ کو شروع کرنے سے پہلے "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کو نماز میں جھراً پڑھا کرتے تھے، اب یہ ایسا مسئلہ ہے کہ جس میں ہر صحابی کو ضرورت پڑتی تھی لیکن اس کے باوجود یہ صحابہؓ اور تابعینؒ میں مشہور نہیں ہوئی تو معلوم ہوا کہ بسم اللہ کو جھراً پڑھنے کی روایت صحیح نہیں کیونکہ صحابہ اور تابعین پر سنت کی پیروی کے نہ ہونے کا الزام نہیں لگایا جا سکتا، لہٰذا شدت حاجت اور عموم بلوئی کے باوجود خبر کا مشہور نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ خبر واحد صحیح نہیں ہے۔

قوله: وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ إِذَا أَخْبَرَ الخ

خبر واحد کے ظاہر حال کے مخالف ہونے کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ احکام شرعیہ میں خبر واحد کے ظاہر حال کے مخالف ہونے کی مثالیں پیش کر رہے ہیں کہ اگر خبر واحد ظاہر حال کے مخالف ہو تو وہ خبر واحد مردود ہوگی لیکن اس خبر سے مراد حدیث نہیں ہے بلکہ عام آدمی کی خبر مراد ہے۔

مثال اوّل: کہ ایک آدمی نے ایک شیر خوار بچی سے نکاح کیا اس کے بعد کسی نے خاوند کو خبر دی کہ تمہاری ماں نے تمہاری بیوی کو دودھ پلایا ہے جس کی وجہ سے وہ تمہاری رضاعی بہن بن گئی ہے اس لئے نکاح بھی ختم ہوگیا ہے اب چونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے بلکہ ایسا ہوسکتا ہے اس لئے اس کی خبر پر اعتماد کیا جائے گا اب چونکہ اس بچی سے نکاح ختم ہوگیا ہے اس لئے اس کی بہن سے نکاح کرنا جائز ہوگا، لیکن اگر کوئی آدمی شادی کے بعد آکر کہے کہ جس عورت نے تمہارے ساتھ نکاح کیا ہے وہ تمہاری رضاعی بہن ہے اس لئے تمہارا نکاح صحیح نہیں ہے تو اس آدمی کی بات پر اعتماد نہیں کیا جائے گا کیونکہ جس وقت اس نے نکاح کیا تھا تو نکاح کی خبر لوگوں میں مشہور ہوئی تھی اور اس نکاح کے گواہ بھی موجود تھے اگر وہ اس کی رضاعی بہن ہوتی تو کوئی نہ کوئی تو اس کی خبر دیتا، جب کسی نے خبر نہیں دی تو معلوم ہوا کہ یہ خبر دینے والا جھوٹا ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کو ظاہر حال کے مخالف ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا جائے گا اور چونکہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف ہے اس لئے اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

مثال ثانی: کسی عورت کا خاوند غائب تھا اور اس عورت کو کسی نے اس کے خاوند کے مرجانے کی خبر دی یا اس کو تین طلاقیں دینے کی خبر دی تو اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے اور وہ عورت عدت کے بعد دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے اس لئے کہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف نہیں ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ خاوند کے مرنے کی خبر اس کے پاس آئی ہو یا خاوند نے اپنی بیوی کو تین طلاقوں کے دینے کی خبر اس کو دی ہو،

لیکن اگر خاوند موجود ہے اور ایک آدمی نے خاوند کے مرنے یا اس کو طلاق دینے کی خبر دی تو اس خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف ہے۔

مثال ثالث: اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہوجائے کہ قبلہ کس طرف ہے اور پھر ایک آدمی نے خبر دی کہ قبلہ اس طرف ہے تو اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہوگا اس لئے کہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف نہیں ہے، لیکن اگر مطلع بالکل صاف ہے اور سورج مغرب کی طرف جا رہا ہے اور ایک آدمی اس کو شمال کی طرف قبلہ بتلا رہا ہے تو اس خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ خبر ظاہر حال کے مخالف ہے۔

مثال رابع: کسی آدمی کو جنگل یا صحراء میں ایسا پانی ملا جس کی طہارت یا نجاست کا اس کو حال معلوم نہیں پھر ایک آدمی نے اس کو خبر

دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس آدمی کی خبر پر اعتماد کیا جائے گا کیونکہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف نہیں ہے اب اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہوگا۔

فَصْلٌ خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِیْ اَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ خَالِصُ حَقِّ اللّٰہِ مَالَیْسَ بِعُقُوْبَةٍ وَّخَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ مَا فِیْهِ اِلْزَامٌ مَّحْضٌ وَخَالِصُ حَقِّهٖ مَالَیْسَ فِیْهِ اِلْزَامٌ وَّخَالِصُ حَقِّهٖ مَافِیْهِ اِلْزَامٌ مِّنْ وَّجْهٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَیُقْبَلُ فِیْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَاِنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ قَبِلَ شَهَادَةَ الْاَعْرَابِیِّ فِیْ هِلَالِ رَمَضَانَ وَ اَمَّا الثَّانِیْ فَیُشْتَرَطُ فِیْهِ الْعَدَدُ وَ الْعَدَالَةُ وَ نَظِیْرُهُ الْمُنَازَعَاتِ وَاَمَّا الثَّالِثُ فَیُقْبَلُ فِیْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا کَانَ اَوْ فَاسِقًا وَنَظِیْرُهُ الْمُعَامَلَاتُ وَاَمَّا الرَّابِعُ فَیُشْتَرَطُ فِیْهِ اِمَّا الْعَدَدُ اَوِ الْعَدَالَةُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ وَنَظِیْرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجْرُ

ترجمہ: خبر واحد حجت ہوتی ہے چار جگہوں میں، اللہ تعالیٰ کا خالص حق جو عقوبت نہ ہو، اور بندے کا خالص حق کہ جس میں کسی دوسرے آدمی پر صرف کوئی چیز لازم کرنا ہو اور بندے کا خالص حق کہ جس میں بالکل الزام نہ ہو، اور بندے کا خالص حق کہ جس میں دوسرے پر من وجہ الزام ہو،

اور بہر حال اول جگہ پس اس میں خبر واحد مقبول ہوگی اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے چاند کے سلسلے میں ایک اعرابی کی شہادت کو قبول کیا ہے، اور بہر حال جو دوسری جگہ ہے اس میں عدد اور عدالت دونوں کی شرط ہوگی اس کی مثال لوگوں کے باہمی جھگڑے ہیں اور بہر حال تیسری جگہ تو اس میں خبر واحد مقبول ہوگی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو اور اس کی مثال باہمی معاملات ہیں اور بہر حال چوتھی جگہ پس اس میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدد یا عدالت کی شرط ہوگی اور اس کی مثال وکیل کو معزول کرنا اور غلام کو تصرف سے روکنا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے یہ واضح کیا ہے کہ خبر واحد چار جگہوں میں حجت بنتی ہے اور خبر واحد کے حجت ہونے کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قولہ: خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِیْ اَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ الخ

خبر واحد کا چار جگہوں میں حجت ہونا

یہاں مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ خبر واحد چار جگہوں میں حجت بنتی ہے یہاں خبر واحد سے حقیقی واحد مراد نہیں ہے بلکہ شرعی واحد مراد ہے کہ خبر دینے والا ایک ہو یا دو ہوں یا چار ہوں لیکن مشہور کی تعداد سے کم ہوں یعنی اگر کوئی خبر نہ مشہور ہو اور نہ ہی متواتر ہو تو ایسی خبر کو خبر واحد کہا

جائے گا اس لئے خبر واحد میں دو گواہوں کی گواہی اور چار گواہوں کی گواہی بھی داخل ہوگی اور یہاں خبر سے مراد حدیث بھی ہے اور دوسری اخبار احاد بھی اس میں داخل ہیں۔

قولہ: خَالِصُ حَقِّ اللّٰہِ تَعَالٰی الخ

پہلی جگہ: اللہ تعالیٰ کا خالص حق جو حدود اور عقوبات کی قبیل سے نہ ہو جیسے عبادات نماز اور روزہ وغیرہ اس جگہ خبر واحد حجت ہوگی اور خبر واحد کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے رمضان کا چاند دیکھنے میں ایک اعرابی کی گواہی کو قبول کیا تھا، اگر خبر واحد اللہ تعالیٰ کے خالص حق میں حجت نہ ہوتی تو حضور اقدس ﷺ رمضان کا اعلان نہ فرماتے، لیکن اللہ تعالیٰ کا خالص حق جو عقوبت اور حدود کی قبیل سے ہو تو اس میں خبر واحد حجت نہیں ہوگی، کیونکہ حدود معمولی سے شبہ سے بھی ساقط ہو جاتی ہیں اور خبر واحد میں ایک قسم کا شبہ ہوتا ہے اس لئے خبر واحد سے حدود کو ثابت کرنا جائز نہ ہوگا۔

قولہ: وَخَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ الخ

دوسری جگہ: خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر کوئی چیز لازم کرنا ہو اس میں خبر واحد کے حجت ہونے کیلئے عدد اور عدالت دونوں شرط ہیں، عدد کا مطلب یہ ہے کہ گواہ کم از کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ''وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتَانِ'' اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ وہ گواہ عادل بھی ہوں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ''وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ'' اس کی مثال منازعات جیسے بیع شراء وغیرہ ایک آدمی نے دوسرے پر مال وغیرہ کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے انکار کیا تو مدعی کا دعویٰ اس وقت ثابت ہوگا جب وہ اپنے دعویٰ پر دو گواہ پیش کرے اور گواہ عادل بھی ہوں ورنہ اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوگا۔

قولہ: وَخَالِصُ حَقِّهٖ الخ

تیسری جگہ: بندے کا وہ خالص حق کہ جس میں الزام نہ ہو یعنی جس میں دوسرے پر بالکل کوئی چیز لازم نہ ہوتی ہو اس جگہ میں خبر واحد قبول ہوگی خواہ خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق، خواہ مسلمان ہو یا کافر، سمجھدار نابالغ بچہ ہو یا بالغ مرد، اس کی مثال معاملات جیسے کسی نے خبر دی کہ یہ فلاں کا وکیل ہے یا فلاں کا مضارب ہے تو کہنے والے کی خبر معتبر ہوگی خواہ خبر دینے والا کوئی بھی ہو کیونکہ اس خبر میں کسی پر کوئی چیز لازم کرنا نہیں ہے اسی طرح کسی نے خبر دی کہ آقا نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی ہے تو اس خبر کی بنا پر غلام کے لئے تجارت کرنے کی اجازت ہوگی خواہ خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق خواہ مسلمان ہو یا کافر۔

قولہ: وَخَالِصُ حَقِّهٖ مَافِيْهِ اِلْزَامٌ الخ

چوتھی جگہ: بندے کا وہ خالص حق کہ جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو، اس جگہ خبر واحد کے حجت ہونے کے لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدد اور عدالت میں سے کسی ایک چیز کا پایا جانا ضروری ہے یعنی اگر مستور الحال خبر دیں جن کی عدالت یا فسق کا حال معلوم نہ ہو تو ان کی تعداد دو ہو، اگر ایک آدمی خبر دے تو پھر وہ عادل ہو یعنی حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدد یا عدالت میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مطلقاً خبر واحد معتبر ہے نہ عدد شرط ہے اور نہ ہی عدالت، اس کی مثال وکیل کو کسی نے معزول ہونے کی خبر دی اور عبد ماذون پر تجارت کی پابندی لگنے کی خبر دی، اگر خبر دینے والا عادل آدمی ہے یا خبر دینے والے دو آدمی مستور الحال ہیں تو ان کی خبر کو قبول کیا جائے گا اور وکیل کو معزول ہونا پڑے گا اور غلام کو تجارت سے رکنا پڑے گا ورنہ ان کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا،

ان دونوں میں من وجہ الزام تو اس لئے ہے کہ وکیل کو معزول کرنے کے بعد اور عبد ماذون پر پابندی لگانے کے بعد وکیل اور غلام پر لازم ہے کہ وہ کوئی تصرف نہ کریں اگر ان دونوں نے اس خبر کے بعد کوئی تصرف کیا تو مولیٰ اور مؤکل اس کے ذمہ دار نہ ہوں گے اور غلام کا تصرف مولیٰ کی طرف سے اور وکیل کا تصرف مؤکل کی طرف سے نہیں ہوگا، لہٰذا عزل اور حجر کے بعد مؤکل اور مولیٰ کے حق میں ان کا عمل باطل ہو جائے گا، اور من وجہ الزام نہیں ہے کہ مؤکل اور مولیٰ نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے جس طرح مؤکل نے وکیل بنا کر اپنے حق میں تصرف کیا اسی طرح وکیل کو معزول کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے کسی پر کوئی چیز لازم نہیں کی، اور مولیٰ نے غلام کو تجارت کی اجازت دے کر جس طرح اپنے حق میں تصرف کیا ہے اسی طرح تجارت کی اجازت ختم کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے کسی پر کوئی چیز لازم نہیں کی اور اپنے حق میں تصرف کرنا کسی پر کوئی چیز لازم کرنا نہیں ہوتا لہٰذا وکیل کو معزول کرنا اور غلام پر تجارت کی پابندی لگانا وکیل اور غلام پر کسی چیز کو لازم کرنا نہیں ہوگا۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَعِلْمُهٗ اَتَمُّ وَاَحْكَمُ

تَمَّ بَحْثُ السُّنَّةِ بِعَوْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَحُسْنِ تَوْفِيْقِهٖ

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ كُلَّمَا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُوْنَ وَصَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ كُلَّمَا غَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُوْنَ

البحث الثالث فی الاجماع

فَصْلٌ اِجْمَاعُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ بَعْدَ مَاتُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِیْ فُرُوْعِ الدِّیْنِ حُجَّةٌ مُّوْجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا كَرَامَةً لِهٰذِهِ الْاُمَّةِ ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ ؓ عَلٰی حُكْمِ الْحَادِثَةِ نَصًّا ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِیْنَ عَنِ الرَّدِّ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ فِیْمَا لَمْ یُوْجَدْ فِیْهِ قَوْلُ السَّلَفِ ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ اَمَّا الْاَوَّلُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ اٰیَةٍ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی ثُمَّ الْاِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِیْنَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْاَخْبَارِ ثُمَّ اِجْمَاعُ الْمُتَاَخِّرِیْنَ عَلٰی اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِیْحِ مِنَ الْاٰحَادِ وَالْمُعْتَبَرُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ اِجْمَاعُ اَهْلِ الرَّاْیِ وَالْاِجْتِهَادِ فَلَا یُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِّ وَالْمُتَكَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِیْ لَا بَصِیْرَةَ لَهٗ فِیْ اُصُوْلِ الْفِقْهِ

تیسری بحث اجماع کے بیان میں

ترجمہ: اس امت کا اجماع رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد فروع دین میں ایسی حجت ہے جس کے ساتھ شرعاً عمل واجب ہوا ہے اس امت کے اعزاز کی وجہ سے، پھر اجماع چار اقسام پر ہے، صحابہ کرامؓ کا صراحتاً کسی واقعہ کے حکم پر اجماع ہوا ہو، پھر صحابہ کرامؓ کا اجماع بعض کی صراحت اور بعض کے رد کرنے کی طرف سے سکوت کے ساتھ ہوا ہو، پھر صحابہ کرام کے بعد والے حضرات کا اجماع ہے ایسے مسئلے میں کہ جس میں صحابہؓ کا کوئی قول موجود نہ ہو پھر وہ اجماع ہے جو صحابہ کرامؓ کے اقوال میں سے کسی قول پر ہوا ہو،

بہر حال اجماع کی پہلی قسم تو وہ کتاب اللہ کی آیت کے درجہ میں ہے، پھر بعض کی تصریح اور باقی کے سکوت کے ساتھ اجماع تو وہ خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے، پھر صحابہ کے بعد والوں کا اجماع خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے پھر صحابہ کرامؓ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر متاخرین کا اجماع تو وہ صحیح خبر واحد کے مرتبہ میں ہے، اور اجماع کے اس باب میں معتبر اہل رائے اور اہل اجتہاد کا اجماع ہے پس عوام اور متکلم اور اس محدّث کا قول معتبر نہ ہوگا جس کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہو۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے اجماع کی حقیقت اور اس کا حکم بیان کیا ہے پھر اجماع کی چار اقسام اور مراتب اجماع کو بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: اَلْبَحْثُ الثَّالِثُ فِی الْاِجْمَاعِ

اصلِ ثالث اجماع کا بیان

مصنفؒ سنت کی مباحث سے فارغ ہونے کے بعد اب اصولِ اربعہ میں سے تیسرے اصول اجماع کو بیان فرمار ہے ہیں۔

اجماع کا لغوی معنیٰ: لغت میں اجماع کے دو معنیٰ آتے ہیں (۱) پختہ ارادہ کرنا اور عزم کرنا، (۲) اتفاق کرنا، جب کوئی آدمی کسی کام کا پختہ ارادہ کر لیتا ہے تو اس وقت کہا جاتا ہے ''اَجْمَعَ فُلَانٌ عَلٰی کَذَا'' کہ فلاں نے فلاں کام پر عزم کر لیا ہے، اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''فَاَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ'' پس تم سب اپنے کام کا عزم کرو، دوسرا معنیٰ اتفاق کرنا ہے جیسے کہا جاتا ہے ''اَجْمَعَ قَوْمٌ عَلٰی کَذَا'' کہ قوم نے فلاں چیز پر اتفاق کر لیا، دونوں معنوں میں فرق یہ ہے کہ عزم ایک آدمی کی طرف سے متصور ہوتا ہے لیکن اجماع بمعنی اتفاق کے یہ بہت سے آدمیوں کی طرف سے ہوتا ہے کم از کم دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف: کسی ایک زمانہ میں امت محمدیہ کے مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر حضور اقدس ﷺ کے وصال کے بعد اتفاق کر لینے کا نام اجماع ہے، یا آسان لفظوں میں یوں کہہ لیں کسی زمانے کے تمام فقہاء کا کسی مسئلہ پر متفق ہو جانا اجماع ہے۔

اجماع کے حجت شرعیہ ہونے پر دلائل

اجماع کا حجت شرعیہ ہونا قرآن اور حدیث دونوں سے ثابت ہے اس پر کئی دلائل ہیں۔

دلیل اوّل: قرآن پاک میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ''وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَاتَوَلّٰی وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآئَتْ مَصِیْرًا'' اور جس نے رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کی ہدایت والے راستے واضح ہو جانے کے بعد اور چلا مسلمانوں کے راستے کو چھوڑ کر تو ہم اس کو اسی طرف پھیر دیتے جس طرف وہ خود پھرے اور ہم ڈالیں گے اس کو جہنم میں اور جہنم بہت ہی بُرا ٹھکانہ ہے، مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ ''سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ'' سے مراد اجماع ہے اور اس کی اتباع کرنا واجب ہے اور اس کو چھوڑنے پر اللہ تعالیٰ نے وعید سنائی ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کی مخالفت اور غیر سبیل المومنین کی اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جن چیزوں پر وعید بیان کی جائے ان کا ارتکاب حرام ہوتا ہے لہٰذا رسول اللہ ﷺ کی مخالفت اور غیر سبیل المومنین کی اتباع دونوں حرام ہوں گی اور جب یہ دونوں حرام ہیں تو ان کی اضداد یعنی اتباع رسول اور اتباع سبیل المومنین واجب ہوگا اور مومنین کے اختیار کردہ راستے ہی کا نام اجماع ہے لہٰذا اجماع حجت شرعی ہے اس کا ماننا ضروری ہے۔

دلیل ثانی: قرآن پاک میں ہے "وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا" کہ تم اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑلو اور آپس میں اختلاف نہ کرو، تفرق اجماع کے خلاف کرنیکا نام ہے معلوم ہوا کہ اجماع کی اتباع کرنا واجب ہے اور اسکے خلاف کرنا منہی عنہ ہے۔

دلیل ثالث: حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "لَنْ يَّجْتَمِعَ اُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ" کہ میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہوگی، اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ امت کے فقہاء کا کسی مسئلہ پر جمع ہونا حق ہے اور حق کی اتباع کرنا واجب ہے لہٰذا اجماع کی اتباع کرنا واجب ہے۔

دلیل رابع: حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے "قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنَّ الشَّيْطَانَ ذِئْبُ الْاِنْسَانِ كَذِئْبِ الْغَنَمِ يَاْخُذُ الشَّاةَ وَالْقَاصِيَةَ وَالنَّاحِيَةَ وَاِيَّاكُمْ وَالشِّعَابَ وَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ" کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ شیطان انسان کا بھیڑیا ہے بکریوں کے بھیڑیوں کی طرح جو اکیلی ہونے والی، الگ ہونے والی اور ایک طرف ہونے والی بکری کو کھا جاتا ہے تم لوگ گروہوں میں بٹنے سے بچو تم پر جماعت کے ساتھ رہنا لازم ہے، اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ اجماع کی اتباع کرنا واجب ہے ورنہ شیطان کا لقمہ بن جاؤ گے۔

دلیل خامس: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا "لَيْسَ لِاَحَدٍ اَنْ يُّفَارِقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوْتُ اِلَّا مَاتَ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً" کہ جو بھی آدمی جماعت کے راستے کو چھوڑ کر ایک بالشت بھی چلے پھر اس حال میں مر جائے تو وہ جاہلیت کی موت مرے گا، معلوم ہوا کہ اجماع کی اتباع کرنا واجب ہے اور اس کے خلاف کرنا جاہلیت کے راستے کو اختیار کرنا اور جاہلیت کی موت مرنا ہے۔

دلیل سادس: کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قَدْرَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْاِسْلَامِ عَنْ عُنُقِهٖ" کہ جو شخص ایک بالشت کی بقدر بھی ہٹا جماعت سے تو اس نے اسلام کا کڑا اپنی گردن سے نکال دیا، تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اجماع کی اتباع کرنا ضروری ہے ورنہ وہ اسلام سے فارغ ہے۔

دلیل سابع: بہت سی احادیث میں اجماع کی اتباع کی تاکید کی گئی ہے اور مخالفت سے منع کیا گیا ہے جیسے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "يَدُ اللّٰهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ" اللہ کی مدد جماعت کے ساتھ ہے، اور جیسا کہ ارشاد ہے "عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْاَعْظَمِ" کہ تم پر لازم ہے سواد اعظم اور غالب اکثریت کا اتباع کرنا، اور جیسے ارشاد ہے "لَمْ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَجْمَعَ اُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ" کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر اکٹھا نہیں کریں گے، اور جیسے ارشاد ہے "مَارَاٰهُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَاللّٰهِ حَسَنٌ" کہ جس چیز کو مؤمنین نے اچھا جانا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اچھی ہے، اور جیسے ارشاد ہے "لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ" کہ میری امت گمراہی پر اتفاق نہیں کرسکتی، ان

تمام احادیث سے معلوم ہوا کہ ساری امت خطا اور ضلالت پر اتفاق نہیں کرسکتی اور یہ امت اجتماعی طور پر خطا سے معصوم ہے لہٰذا اجماع امت کا ماننا لازمی ہے اور یہ حجت شرعی ہے۔

قولہ: إِجمَاعُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ بَعْدَ مَاتُوُفِّيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ الخ

اجماع کی حقیقت

یہاں سے مصنفؒ اجماع کی حقیقت کو بیان فرمارہے ہیں کہ اس امت کا رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد فروع دین میں سے کسی مسئلہ پر متفق ہونا اس امت کا اجماع حجت ہے، یہاں اتفاق سے مراد مجتہدین کا اتفاق معتبر ہے، عوام اور غیر فقہاء محدثین اور متکلمین کے اقوال اور آراء کا اعتبار نہیں ہے، اور صرف اس امت کا اجماع حجت ہے کسی دوسری امت کا اجماع حجت نہیں ہے کیونکہ یہ امت اللہ تعالیٰ کے نزدیک باقی امتوں سے بہت زیادہ مکرم اور معزز ہے اس امت کے اعزاز کی وجہ سے اس امت کے اجماع کو حجت قرار دیا گیا ہے،

اور مصنفؒ نے جو فرمایا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے وصال کے بعد، اس کی طرف اشارہ ہے کہ آپ ﷺ کی حیات طیبہ میں اجماع حجت نہیں ہے بلکہ رسول اللہ ﷺ سے اس مسئلہ کا حکم پوچھنا ضروری ہے، اور اس امت کا اجماع فروع دین میں معتبر ہوگا اصول دین میں اجماع قابل قبول نہیں ہوگا کیونکہ اصول دین توحید، رسالت اور قیامت کا ثبوت وغیرہ دلائل نقلیہ قطعیہ سے واضح ہوچکے ہیں اور ان کا علم پہلے ہی بغیر اجماع کے حاصل ہوچکا ہے اس لئے اصول دین میں اجماع کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

قولہ: حُجَّةٌ مُّوْجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا الخ

اجماع کا حکم

یہاں سے مصنفؒ اجماع کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اجماع ایسی حجت شرعیہ ہے جس کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے اور اجماع سے ثابت ہونے والے حکم پر عمل کرنا ضروری ہے۔

قولہ: كَرَامَةً لِهٰذِهِ الْاُمَّةِ الخ

فضیلتِ اجماع

یہاں سے مصنفؒ اجماع کی فضیلت کو بیان فرمارہے ہیں کہ اجماع کا حجت ہونا یہ صرف اس امت کی خصوصیت ہے اور اس امت کی کرامت اور شرافت اجماع میں پائی جاتی ہے اس سے پہلے کسی امت کے لئے اس کی اجازت نہ تھی اور اس امت کو اللہ تعالیٰ نے "كُنْتُمْ خَيْرَ

اُمَّةٍ" کہا ہے اور یہ امت اللہ تعالیٰ کے نزدیک دوسری امتوں سے بڑی ہی معزز اور مکرم ہے اور اس امت کی تکریم اور تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس امت کے اجماع کو حجت شرعیہ قرار دیا ہے۔

قوله: ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ الخ

اجماع کی اقسام اربعہ

یہاں سے مصنفؒ اجماع کی چار اقسام کو بیان فرما رہے ہیں، ابتداءً اجماع کی دو قسمیں ہیں، (۱) اجماع سندی، (۲) اجماع مذہبی، (۱) اجماع سندی اس اجماع کو کہتے ہیں جو امت کے تمام علماء کا اجماع ہو اور اس کی چار قسمیں ہیں (۲) اجماع مذہبی، اس اجماع کو کہتے ہیں جو امت کے بعض علماء کا ہو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اجماع مرکب، (۲) اجماع غیر مرکب، یہاں اجماع سندی کی چار اقسام کو بیان کیا گیا ہے۔

قسم اوّل: کسی پیش آمدہ مسئلے کے حکم پر تمام صحابہ کا اجماع کر لینا جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلیفہ اول پر سب صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے، اس اجماع کا حکم یہ ہے کہ یہ اجماع کتاب اللہ کی آیت کے مرتبہ میں ہے، جس طرح کتاب اللہ کی آیت علم وعمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اور قرآن پاک کی اس آیت کا انکار کرنے والا کافر ہوتا ہے اسی طرح اجماع کی یہ قسم علم وعمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اور اس اجماع کا منکر کافر ہوگا، جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر تمام صحابہؓ نے اجماع کیا ہے اس لئے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کو ماننا ضروری ہے اور اس کا انکار کفر ہے۔

قسم ثانی: کسی مسئلہ میں صحابہؓ کا اجماع تو ہے لیکن سب صحابہؓ سے وہ مسئلہ صراحتاً منقول نہیں بلکہ بعض صحابہؓ سے تو وہ مسئلہ صراحتاً منقول ہے اور باقی صحابہؓ نے اس پر سکوت فرمایا ہے بلکہ اس کو رد کرنے سے خاموشی اختیار کی ہے اس کا نام اجماع سکوتی ہے جیسے ایک دفعہ تین طلاقوں کے دینے سے تین طلاقوں کا واقع ہو جانا حضرت عمرؓ اور بعض صحابہؓ کا قول ہے اور دوسرے بعض صحابہؓ نے اس پر نکیر نہیں کی اور ان کا انکار نہ کرنا اور سکوت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کے قول سے متفق تھے۔

اس اجماع کا حکم یہ ہے کہ یہ اجماع حدیث متواترہ کے درجہ میں ہے، جس طرح حدیث متواترہ قطعی ہے اسی طرح یہ اجماع بھی قطعی ہے اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں۔

قسم ثالث: صحابہ کے بعد تابعینؒ اور تبع تابعین کا کسی ایک مسئلہ پر اجماع ہو جس میں صحابہؓ کا قول اس مسئلہ میں نہ پایا جاتا ہو، جیسے آرڈر پر جوتے بنوانا یا انگوٹھی بنوانا، اگر جوتوں اور انگوٹھی کی پوری صفت بیان کر دی جائے تو بنانے سے پہلے اس کا عقد کرنا صحیح ہے اگرچہ قیاس کے اعتبار سے تو صحیح نہیں کیونکہ یہ معدوم چیز کی بیع ہے لیکن تابعین کے زمانے میں اس کے صحیح ہونے پر اجماع ہو گیا، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے جس طرح خبر مشہور علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح یہ اجماع بھی علم طمانیت کا فائدہ دیتا ہے۔

قسم رابع: صحابہ کرامؓ کے اقوال کسی مسئلہ کے بارے میں مختلف ہوں پھر تابعین اور فقہاءِ متاخرین کا کسی ایک قول پر اجماع ہو جائے جیسے ام ولد کی بیع میں صحابہؓ کا اختلاف تھا بعض صحابہؓ ام ولد کی بیع کے قائل تھے اور اکثر صحابہؓ عدم جواز کے قائل تھے، پھر تابعین کا ام ولد کی بیع پر عدم جواز کا اتفاق ہوگیا، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ اجماع خبر واحد کے مرتبہ میں ہے جس طرح خبر واحد جو صحیح ہو وہ علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح یہ اجماع بھی علم ظنی کا فائدہ دیتا ہے۔

قولہ: وَالْمُعْتَبَرُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ اِجْمَاعُ اَهْلِ الرَّأْيِ الخ

کن حضرات کے اجماع کا اعتبار ہوگا

یہاں سے مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ فقہ میں اہل قیاس اور اہل اجتہاد کا اجماع معتبر ہوگا عوام اور متکلمین اور محدثین کہ جن کو اصول فقہ میں بصیرت حاصل نہیں ہے ان کا اجماع اور اتفاق معتبر نہیں ہوگا، عوام سے وہ علماء مراد ہیں جو معانی فقہیہ میں غور و فکر کی صلاحیت نہیں رکھتے ان کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اور متکلمین سے مراد وہ علماء ہیں جو اسلامی عقائد کو دلائل سے ثابت کرتے ہوں ان کے اجماع کا اعتبار اس لئے نہیں ہوگا کہ انکا میدان عقائد سے بحث کرنا ہے فروعی احکام سے بحث کرنا ان کے عمل کا میدان نہیں ہوتا، اور محدثین سے مراد وہ علماء ہیں کہ جن کا مقصد متن حدیث اور سند حدیث سے بحث کرنا ہے اور ان کو اصول فقہ کا ملکہ اور صلاحیت حاصل نہ ہو ان کے اجماع کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ الْاِجْمَاعُ عَلٰى نَوْعَيْنِ مُرَكَّبٌ وَ غَيْرُ مُرَكَّبٍ فَالْمُرَكَّبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْاٰرَاءُ عَلٰى حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُوْدِ الْاِخْتِلَافِ فِى الْعِلَّةِ وَمِثَالُهُ الْاِجْمَاعُ عَلٰى وُجُوْدِ الْانْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَئِ وَمَسِّ الْمَرْأَةِ اَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءً عَلَى الْقَئِ وَاَمَّا عِنْدَهٗ فَبِنَاءً عَلَى الْمَسِّ ثُمَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْاِجْمَاعِ لَا يَبْقٰى حُجَّةً بَعْدَ ظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِىْ اَحَدِ الْمَاْخَذَيْنِ حَتّٰى لَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْقَئَ غَيْرُ نَاقِضٍ فَاَبُوْ حَنِيْفَةَؒ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ وَلَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَالشَّافِعِىُّؒ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِىْ بُنِىَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ فِى الطَّرَفَيْنِ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ اَبُوْ حَنِيْفَةَؒ مُصِيْبًا فِىْ مَسْئَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِىْ مَسْئَلَةِ الْقَئِ وَالشَّافِعِىُّؒ مُصِيْبًا فِىْ مَسْئَلَةِ الْقَئِ مُخْطِئًا فِىْ مَسْئَلَةِ الْمَسِّ فَلَا يُؤَدِّىْ هٰذَا اِلٰى بِنَاءِ وُجُوْدِ الْاِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ بِخِلَافِ مَاتَقَدَّمَ مِنَ الْاِجْمَاعِ فَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ جَازَ اِرْتِفَاعُ هٰذَا الْاِجْمَاعِ لِظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِيْمَا بُنِىَ هُوَ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا اِذَا قَضَى الْقَاضِىْ فِىْ حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهُوْدِ اَوْ كِذْبُهُمْ بِالرُّجُوْعِ بَطَلَ قَضَاؤُهٗ وَاِنْ لَّمْ يَظْهَرْ ذَالِكَ فِىْ حَقِّ الْمُدَّعِىْ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوْبُهُمْ عَنِ الْاَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ لِانْقِطَاعِ الْعِلَّةِ وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِى الْقُرْبٰى لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهٖ وَعَلٰى هٰذَا اِذَا

غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِالْخَلِّ فَزَالَتِ النَّجَاسَةُ يُحْكَمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهَا وَبِهٰذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدَثِ وَالْخَبَثِ فَإِنَّ الْخَلَّ يُزِيْلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَأَمَّا الْخَلُّ لَا يُفِيْدُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ وَإِنَّمَا يُفِيْدُهَا الْمُطَهِّرُ وَهُوَ الْمَآءُ؛

ترجمہ: پھراس کے بعد اجماع کی دوقسمیں ہیں مرکب اور غیر مرکب، پس اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی حادثہ کے حکم پر آراء جمع ہوگئی ہوں اس حکم کی علت میں اختلاف کے پائے جانے کے باوجود اس کی مثال قے اور مس مراۃ کے وقت وضوٹوٹنے کے وجود پر اجماع ہے، بہرحال ہمارے نزدیک تو قے پر بنا کرتے ہوئے اور بہرحال امام شافعیؒ کے نزدیک مس مراۃ پر بنا کرتے ہوئے پھر اجماع کی یہ قسم حجت بن کر باقی نہیں رہتی اس کے دونوں ماخذوں میں سے کسی ایک ماخذ میں فساد کے ظاہر ہوجانے کے بعد، حتی کہ اگر ثابت ہوجائے یہ بات کہ قے ناقض وضونہیں ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ اس صورت میں نقض وضو کے قائل نہ ہوں گے اور اگر یہ بات واضح ہوجائے کہ مس مراۃ ناقض وضونہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ مس مراۃ کی صورت میں نقض وضو کے قائل نہ ہوں گے، اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے کہ جس پر حکم کی بنیاد تھی اور فساد دونوں جانبوں میں متوہم ہے، بوجہ جائز ہونے کے کہ امام صاحبؒ مس مراۃ کے مسئلہ میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ قے میں خطا پر ہوں،

اور امام شافعیؒ مسئلہ قے میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ مس مراۃ میں خطا پر ہوں پس یہ باطل پر اجماع کے وجود کی بناء کا سبب نہیں ہوگا، برخلاف اجماع کی پہلی قسم کے جو پہلے گزر چکا ہے،

پس حاصل یہ ہے کہ اس اجماع کا ختم ہونا جائز ہے اس علت میں فساد کے ظاہر ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد رکھی گئی ہے اسی وجہ سے جب قاضی نے کسی حادثہ میں فیصلہ کردیا پھر گواہوں کا غلام ہونا یا ان کا جھوٹا ہونا ظاہر ہوگیا رجوع کی وجہ سے، تو اس کا فیصلہ باطل ہوجائے گا اگرچہ یہ بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا اور اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے ساقط ہوگئی انواع ثمانیہ سے مؤلفۃ قلوب کی نوع اس کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے اور ذوی القربی کا حصہ ساقط ہوگیا اس کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے،

اسی بنا پر جب کسی نے ناپاک کپڑا سرکہ کے ساتھ دھویا اور نجاست زائل ہوگئی تو اس محل یعنی کپڑا کے پاک ہونے کا حکم لگادیا جائے گا ناپاکی کی علت ختم ہونے کی وجہ سے اور اسی کے ساتھ حدث (نجاست حکمی) اور خبث (نجاست حقیقی) کے درمیان فرق ثابت ہوگیا اس لئے کہ سرکہ محل سے نجاست کو دور کرتا ہے لیکن سرکہ محل کی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا محل کی پاکی کا فائدہ تو وہ چیز دیتی ہے جو پاک کرنے والی ہو اور وہ پانی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے اجماع مذہبی کی دوقسمیں اجماع مرکب اور اجماع غیر مرکب کو بیان کیا ہے پھر اس اصول پر کہ اجماع مرکب میں علت کے فاسد ہونے کی بنا پر حکم بھی فاسد ہوجاتا ہے اس پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ الْاِجْمَاعُ عَلٰى نَوْعَيْنِ مُرَكَّبٌ وَ غَيْرُ مُرَكَّبٍ الخ

اقسام اجماع

یہاں سے مصنفؒ اجماع کی دوسری قسم اجماع مذہبی کی دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں، (۱) اجماع مرکب (۲) اجماع غیر مرکب، مصنفؒ نے صرف اجماع مرکب کی تعریف کی ہے اور اجماع غیر مرکب کی تعریف نہیں کی، شاید اس وجہ سے اجماع غیر مرکب کی تعریف بیان نہیں کی کہ اجماع غیر مرکب کی تعریف اجماع مرکب کی تعریف سے سمجھ میں آجاتی ہے اس لئے اس کی تعریف کو چھوڑ دیا یا اس وجہ سے تعریف نہیں کی کیونکہ اس کی تعریف مشہور ہے۔

قسم اوّل اجماع غیر مرکب کی تعریف

اجماع غیر مرکب اس کو کہتے ہیں کہ مجتہدین کی آراء کسی حکم پر متفق ہو جائیں اور اس حکم کی علت میں بھی مجتہدین کا اتفاق ہو اور علت میں کوئی اختلاف نہ ہو جیسے حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کا اس بات پر اجماع ہے کہ سبیلین میں سے جو کچھ نکلے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اس کی علت میں ان کا اتفاق ہے کہ اس کی علت خروج نجاست ہے۔

قسم ثانی اجماع مرکب کی تعریف

اجماع مرکب اسے کہتے ہیں کہ مجتہدین کی آراء کسی حکم پر متفق ہو جائیں لیکن اس حکم کی علت پر اختلاف ہو، جیسے کسی باوضو آدمی کو قے آجائے پھر اس کے بعد وہ کسی عورت کو چھو لے تو اس کے حکم میں کہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اس پر حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کا اجماع ہے لیکن وضو ٹوٹنے کی علت کیا ہے اس میں اختلاف ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت قے ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت مس مراۃ ہے، اب حکم میں مجتہدین متفق ہیں لیکن علت میں ان کا اختلاف ہے اسی کو اجماع مرکب کہتے ہیں،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر ان دو علتوں میں سے کسی ایک علت میں اگر فساد ظاہر ہو جائے تو اجماع کی یہ قسم حجت شرعی نہیں رہے گی جیسے اگر دلیل شرعی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے وضو ٹوٹنے کا حکم جس علت کی وجہ سے لگایا تھا اب چونکہ وہ علت ختم ہو گئی اس لئے حکم بھی باقی نہیں رہے گا،

اسی طرح اگر دلیل شرعی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ مس مراۃ ناقض وضو نہیں ہے تو مذکورہ صورت میں حضرت امام شافعیؒ بھی نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے کیونکہ جس علت پر نقض وضو کا مدار تھا وہ علت ہی فاسد ہو گئی، پس جب فاسد علت کی وجہ سے دونوں حضرات میں سے کوئی بھی نقض وضو کا قائل نہ رہا تو اجماع ہی باقی نہیں رہے گا جب اجماع ہی ختم ہو گیا تو یہ حجت شرعی ہی کہاں رہے گا۔

قولہ: وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ فِی الطَّرَفَیْنِ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اجماع مرکب فساد کو متضمن ہے اس لئے اختلاف کی صورت میں ایک طرف حق اور دوسری طرف باطل ہوگا تو مذکورہ صورت میں نقض وضو کے حکم میں یہ اجماع باطل پر ہوا اور جو اجماع باطل پر ہو وہ صحیح نہیں ہوتا بلکہ فاسد ہوتا ہے۔

جواب: یہاں پر حکم کی علت میں فساد کا وہم دونوں طرفوں میں ہے کسی ایک امام کی علت میں فساد یقینی نہیں بلکہ یہ فساد، فسادِ محض کے درجہ میں ہے اگر یہ فساد یقینی ہوتا تو تب اجماع علی الباطل ہوتا، کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ مس مراۃ کے بارے میں وضو نہ ٹوٹنے کے حکم میں مصیب اور قے سے وضو ٹوٹنے کے حکم میں مخطی ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت امام شافعیؒ قی سے وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلہ میں مصیب اور مس مراۃ سے وضو ٹوٹنے کے مسئلہ میں مخطی ہوں جب یہ فساد کسی جانب سے متعین نہیں ہے بلکہ دونوں جانبوں میں وہم کے درجہ میں ہے اور وہم کی وجہ سے اجماع علی الباطل لازم نہیں آئے گا،

پھر مصنفؒ کی عبارت ''بِخِلَافِ مَاتَقَدَّمَ مِنَ الْاِجْمَاعِ'' کا تعلق مصنفؒ کی اس عبارت ''ثُمَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْاِجْمَاعِ لَایَبْقٰی حُجَّةً الخ'' سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع مرکب علت میں فساد کے ظاہر ہونے کے بعد حجت باقی نہیں رہتا برخلاف اس اجماع کے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے یعنی اجماع غیر مرکب اس میں فساد علت کا وہم نہیں ہے کیونکہ اجماع غیر مرکب میں علت ایک ہی ہوتی ہے اس لئے فساد کا وہم نہیں ہوتا اس لئے وہ اجماع حجت ہوتا ہے، پھر مصنفؒ ''فَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ جَازَ'' سے اجماع مرکب کا حاصل اور خلاصہ بیان فرمارہے ہیں کہ اجماع مرکب جس علت پر مبنی ہے اگر اس علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو وہ اجماع ختم ہو جاتا ہے اور حجت باقی نہیں رہتا اور اجماع غیر مرکب میں فساد علت کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے وہ اجماع ختم بھی نہیں ہوتا۔

قولہ: وَلِهٰذَا اِذَا قَضَی الْقَاضِیْ فِیْ حَادِثَةٍ الخ

چند متفرع مسائل

یہاں صاحب اصول الشاشی پچھلے اصول کی بنا پر کہ ارتفاع علت کی بنا پر ارتفاع حکم ہو جاتا ہے اس پر چند مسائل متفرع کر رہے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: کہ اجماع مرکب میں علت کے فاسد ہونے کی بنا پر حکم بھی فاسد ہو جاتا ہے اسی اصول کی وجہ سے کہ قاضی نے کسی معاملہ میں گواہوں کی شہادت سے فیصلہ مدعی کے حق میں کر دیا اب اس فیصلہ کی علت گواہوں کی شہادت ہے اگر یہ علت ختم ہو جائے مثلاً گواہ غلام نکل آئیں یا شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے ان کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے غرض ان کی گواہی صحیح نہ ہو چونکہ اب علت میں فساد ہو گیا ہے اس لئے اس

علت پر جو فیصلہ کیا تھا وہ بھی باطل ہو جائے گا۔

قولہ: وَاِنْ لَّمْ يَظْهَرْ ذَالِكَ فِىْ حَقِّ الْمُدَّعِىْ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں جب شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ باطل ہو گیا تو قضا بالمال کی صورت میں جس مال کا فیصلہ قاضی نے مدعی کے حق میں کیا تھا مدعی پر یہ مال مدعی علیہ کو واپس کرنا واجب ہونا چاہئے تھا حالانکہ مدعی پر اس مال کا واپس کرنا واجب نہیں ہے۔

جواب: مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ قاضی کا یہ فیصلہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں تو باطل ہوا ہے لیکن مدعی کے حق میں باطل نہیں ہوا اس لئے کہ قاضی نے مدعی کے حق میں مدعی علیہ کے خلاف جب فیصلہ کیا تھا تو شہادت کی بنیاد پر کیا تھا اور چونکہ شہادت حجت شرعیہ موجود تھی اس لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہو گیا تھا، اب اگر شہادت کے باطل ہونے کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ کو بالکل ہی باطل قرار دیا جائے تو حجت شرعیہ کا باطل کرنا لازم آتا ہے حالانکہ حجت شرعیہ باطل نہیں ہوتی، اس لئے قاضی کے فیصلہ کا بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہو گا صرف مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہو گا، مدعی علیہ کے حق میں تو اس لئے کہ اس کو نقصان اور ضرر سے بچایا جائے اس لئے مثلاً دو ہزار مدعی کو ادا کئے ہیں وہ گواہوں پر ضمان واجب کیا جائے اور گواہوں سے لے کر مدعی علیہ کو دلوایا جائے، اور گواہوں کے حق میں اس لئے کہ تا کہ آئندہ جھوٹی گواہی سے بھی باز رہیں اور مدعی علیہ کا نقصان بھی اس صورت میں پورا ہو جائے گا۔

قولہ: وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوْبُهُمْ الخ

مسئلہ ثانیہ: اور اس معنی کے اعتبار سے کہ علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے چونکہ حکم ساقط ہو جاتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ زکوۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے علت کے ساقط ہونے سے مؤلفہ قلوب کی قسم ساقط ہو گئی ہے، مؤلفۃ القلوب ان لوگوں کو کہتے ہیں کہ شروع اسلام میں عرب کے سرداروں کو زکوۃ دی جاتی تھی تا کہ وہ اسلام کی طرف مائل ہوں اور اسلام قبول کریں اور ان کی وجہ سے ان کے ماتحت بھی اسلام قبول کر لیں اس طرح اسلام کو ترقی ملے گی، لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو قوت عطا فرمائی اور ان لوگوں سے بے نیاز کر دیا اور ان لوگوں کو زکوۃ دینے کی علت یعنی اسلام کو طاقتور کرنا ساقط ہو گیا تو ان کو زکوۃ دینے کا حکم بھی ساقط ہو گیا کیونکہ جب کوئی حکم کسی مخصوص علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے تو اس علت کے ختم ہونے سے وہ حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

قولہ: وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِى الْقُرْبٰى الخ

مسئلہ ثالثہ: یہ ہے کہ علت کے ساقط ہونے سے ذوی القربیٰ کا حصہ بھی ساقط ہو گیا شروع اسلام میں مال غنیمت کے خمس میں سے آپ کے

قرابت داروں کو بھی دیا جاتا تھا جیسے قرآن کہتا ہے، "وَاعْلَمُوا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتَامٰی وَالْمَسَاكِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ" اور آپ ﷺ کے قرابت داروں کو دینے کی علت یہ تھی کہ وہ دین کے کاموں میں آپ ﷺ کی مدد اور نصرت کرتے تھے، آپ ﷺ کے وصال کے بعد آپ ﷺ کو ان کی مدد اور نصرت کی ضرورت نہ رہی لہٰذا آپ کے قرابت داروں کا حصہ بھی ساقط ہوگیا اس لئے اب ان کو خمس میں حصہ نہ دیا جائے گا اب خمس کے مصارف تین باقی ہیں (۱) یتامیٰ (۲) مساکین (۳) مسافر، لیکن آپ کے قرابتداروں میں اگر کوئی یتیم، مسکین، ابن سبیل ہو تو ان کو حضور اقدس ﷺ کے وصال کے بعد بھی حصہ دیا جائے گا ذوی القربیٰ کی وجہ سے نہیں، بلکہ یتیم اور مسکین اور ابن سبیل ہونے کی وجہ سے دیا جائے گا۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا اِذَا غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ الخ

مسئلہ رابعہ: علت کے ختم ہونے سے چونکہ حکم بھی ختم ہوجاتا ہے اگر کسی نے نجس کپڑے کو سرکہ یا پانی کے علاوہ کسی دوسری بہنے والی پاک چیز سے دھولیا اور اس کپڑے سے نجاست دور ہوگئی تو کپڑا پاک ہوجائے گا اس لئے کہ کپڑے کے نجس ہونے کی علت اس پر نجاست کا ہونا تھا جب وہ نجاست ختم ہوگئی تو کپڑے کے نجس ہونے کا حکم بھی ختم ہوجائے گا اور وہ کپڑا پاک ہوجائے گا،

پھر مصنف "وَبِهٰذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ الخ" سے فرماتے ہیں کہ زوال نجاست سے کپڑے کی طہارت حاصل ہونے کی وجہ سے حدث اور خبث میں فرق واضح ہوگیا کہ خبث نجاست حقیقی کو کہتے ہیں اور حدث نجاست حکمی کو کہتے ہیں اور نجاست حکمی کے دو فرد ہیں ایک حدث اصغر یعنی بے وضو ہونا دوسرا حدث اکبر یعنی بے غسل ہونا کہ نجاست حقیقیہ سرکہ سے دور ہوجائے گی اور نجاست حکمیہ صرف پانی سے دور ہوگی یہ فرق اس لئے ہے کہ نجاست حقیقیہ میں نجس ہونے کی علت نجاست حقیقی کا ہونا تھا اور یہ علت سرکہ کے ساتھ دھونے سے بھی دور ہوجاتی ہے لہٰذا سرکہ وغیرہ کے ساتھ دھونے کی صورت میں نجاست اگر زائل ہوجائے تو کپڑا پاک ہوجائے گا اور نجاست حکمیہ میں اعضاء اور بدن کے نجس ہونے کی علت ان پر نجاست کا ہونا علت نہیں ہے بلکہ شریعت کا حکم علت ہے لہٰذا اعضاء اور بدن سے نجاست صرف اسی صورت میں دور ہوگی جس کو شریعت نے پاک کرنے والا بتایا ہے اور وہ صرف پانی ہے اس لئے وضو اور غسل کی طہارت صرف پانی سے حاصل ہوگی پانی کے علاوہ کسی دوسری بہنے والی چیز سے حاصل نہیں ہوگی۔

فَصْلٌ ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ نَوْعٌ مِنَ الْاِجْمَاعِ وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَذَالِكَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مَا اِذَا كَانَ مَنْشَأُ الْخِلَافِ فِی الْفَصْلَیْنِ وَاحِدًا وَ الثَّانِیْ مَا اِذَا كَانَ الْمَنْشَأُ مُخْتَلِفًا وَالْاَوَّلُ حُجَّةٌ وَالثَّانِیْ لَیْسَ بِحُجَّةٍ مِثَالُ الْاَوَّلِ فِیْمَا خَرَّجَ الْعُلَمَآءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِیَّةِ عَلٰی اَصْلٍ وَّاحِدٍ وَنَظِیْرُهٗ اِذَا اَثْبَتْنَا اَنَّ النَّهْیَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِیَّةِ یُوْجِبُ تَقْرِیْرَهَا قُلْنَا یَصِحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ یَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَیْعُ الْفَاسِدُ یُفِیْدُ الْمِلْكَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَلَوْ قُلْنَا اَنَّ التَّعْلِیْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ قُلْنَا تَعْلِیْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ

وَ سَبَبِ الْمِلْكِ صَحِيْحٌ وَكَذَا لَوْ اَثْبَتْنَا اَنَّ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلٰى اِسْمٍ مَوْصُوْفٍ بِصِفَةٍ لَايُوْجِبُ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهٖ قُلْنَا طَوْلُ الْحُرَّةِ لَايَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ اِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ اَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَّعَ مَسْئَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ وَلَوْ اَثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ بِهٰذَا الْاَصْلِ وَعَلٰى هٰذَا مِثَالُهٗ مِمَّا ذَكَرْنَا فِيْمَا سَبَقَ وَنَظِيْرُ الثَّانِيْ اِذَا قُلْنَا اَنَّ الْقَئَ نَاقِضٌ فَيَكُوْنُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُفِيْدٌ لِلْمِلْكِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ اَوْ يَكُوْنُ مُوْجِبُ الْعَمَدِ الْقَوَدَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَبِمِثْلِ هٰذَا اَلْقَئُ غَيْرُ نَاقِضٍ فَيَكُوْنُ الْمَسُّ نَاقِضًا وَهٰذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِاَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ وَاِنْ دَلَّتْ عَلٰى صِحَّةِ اَصْلِهٖ وَلٰكِنَّهَا لَاتُوْجِبُ صِحَّةَ اَصْلٍ اٰخَرَ حَتّٰى تَفَرَّعَتْ عَلَيْهِ الْمَسْئَلَةُ الْاُخْرٰى

ترجمہ: پھر اس کے بعد اجماع کی ایک قسم ہے اور وہ عدم القائل بالفصل ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دو قسموں میں سے ایک وہ ہے کہ جب دو مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہو اور دوسری قسم وہ ہے کہ جب اختلاف کا منشاء دونوں مسئلوں میں مختلف ہو اور پہلی قسم حجت ہے اور دوسری قسم حجت نہیں ہے، پہلی قسم کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کو علماء نے ایک اصل پر تخریج کیا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم نے ثابت کیا کہ افعال شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیت کی بقاء کو ثابت کرتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یوم نحر کے روزے کی نیت صحیح ہے اور بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے اس لئے کہ فصل کا کوئی قائل نہیں،

اور اگر ہم کہیں کہ تعلیق وجود شرط کے وقت سبب ہوتی ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے، اور اسی طرح اگر ہم ثابت کریں کہ ایسے اسم پر حکم کا مرتب کرنا جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو اس صفت پر حکم کے معلق کرنے کو واجب نہیں کرتا تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھنا منع نہیں کرتا باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو اس لئے کہ سلف کے نقل کرنے سے صحیح طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت کے مسئلے کو اسی اصل پر متفرع کیا ہے،

اور اگر ہم ثابت کریں کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود تو کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اسی اصل کی وجہ سے، اور اسی اصل پر اس اجماع کی مثال ان مثالوں میں سے ہے جن کو ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں، اور قسم ثانی کی مثال یہ ہے کہ جب ہم نے کہا کہ قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی اس لئے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں یا قتل عمد کا حکم قصاص ہے اس لئے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں ہے اور اسی کی مثل قے غیر ناقض ہے تو مس مراۃ ناقض ہوگا اور یہ قسم حجت نہیں ہے اس لئے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر دلالت تو کرتا ہے لیکن دوسری اصل کے صحیح ہونے کو واجب نہیں کرتا حتی کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے اجماع مرکب کی ایک اور قسم بیان کی ہے جسے عدم القائل بالفصل کہتے ہیں پھر عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں بیان کی ہیں، پہلی قسم دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد ایک ہو دوسری قسم دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد مختلف ہو، پھر ان کی مثالیں بیان کی ہیں۔

تشریح: قولہ: ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ نَوْعٌ مِّنَ الْاِجْمَاعِ الخ

اجماع مرکب کی ایک قسم عدم القائل بالفصل

یہاں سے مصنفؒ اجماع مرکب کی ایک قسم "عدم القائل بالفصل" کو بیان کررہے ہیں یعنی فصل اور فرق کا کوئی قائل نہیں اور اصولیین کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ دو اختلافی مسئلے ہوں ان دونوں مسئلوں میں سے جو بھی مسئلہ کسی امام کے نزدیک ثابت ہوگا تو دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے گا اور جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت نہیں ہوگا لہٰذا ان دو مسئلوں میں کوئی امام بھی فرق کا قائل نہیں ہے کہ ان میں سے ایک ثابت ہو اور دوسرا منتفی ہو،

پھر عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں ہیں (۱) پہلی قسم دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد ایک ہی ہو، (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد مختلف ہو، یعنی ایک مسئلہ کا اصول الگ ہے اور دوسرے مسئلہ کا اصول الگ ہے پہلی قسم حجت ہے تو دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے۔

قولہ: مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيْمَا خَرَّجَ الْعُلَمَآءُ الخ

عدم القائل بالفصل کی قسمِ اوّل کی مثالیں

مثال اوّل: یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی پہلی قسم کی مثال ان مسائل فقہیہ میں ظاہر ہوگی جن کو علماء نے ایک اصول پر متفرع کیا ہے مثلاً ہم احناف جب اس اصول کو ثابت کرتے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد بھی ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے تو اسی اصول کی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر بھی صحیح ہے اور بیع فاسد بعد القبض مفیدِ ملک ہے اس لئے کہ روزہ اور بیع دونوں افعال شرعیہ میں سے ہیں اور صوم یوم النحر اور بیع فاسد دونوں پر نہی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ میں نہی کے بعد بھی ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے اس لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صوم یوم النحر کے روزے کی نذر ایک امر مشروع کی نذر ہے اور امر مشروع کی نذر صحیح ہوتی ہے لہٰذا صوم یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح ہوگی مگر یوم نحر میں روزہ رکھنے سے چونکہ اعراض عن ضیافۃ اللہ لازم آتا ہے اس لئے اس دن میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے اس لئے نذر ماننے والے کو کہا جائے گا کہ وہ کسی دوسرے دن روزے کی قضاء کرلے،

اسی طرح جب بیع فاسد پر نہی آئی ہے لیکن اس کی مشروعیت برقرار ہے اور بیع چونکہ ملک کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح بیع فاسد بھی قبضہ کے بعد ملک کا فائدہ دے گی، اب ان دونوں مسئلوں کے اختلاف کا منشاء چونکہ ایک ہے یعنی افعال شرعیہ سے نہی، لیکن احناف کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عدم مشروعیت پر دلالت کرتی ہے، لہٰذا احناف کے نزدیک

دونوں مسئلے ثابت ہوں گے یعنی یوم نحر کے روزے کی نذر بھی صحیح ہوگی اور بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک بھی ہوگی،

اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں مسئلے منتفی ہوں گے یعنی نہ تو یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح ہوگی اور نہ بیع فاسد ملک کا فائدہ دے گی ان دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں، کہ یوم نحر میں روزے کی نذر کرنا تو صحیح ہو لیکن بیع فاسد ملک کا فائدہ نہ دے یا بیع فاسد ملک کا فائدہ تو دے لیکن یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہ ہو اس لئے یہ دونوں مسئلے احناف کے نزدیک ثابت ہوں گے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں مسئلے ثابت نہیں ہوں گے۔

قولہ: وَلَوْ قُلْنَا اَنَّ التَّعْلِیْقَ سَبَبٌ الخ

مثال ثانی: اسی طرح احناف اور شوافع کا اس میں اختلاف ہے کہ معلق بالشرط حکم کا سبب وجودِ شرط کے وقت بنتا ہے یا فی الحال یعنی تکلم کے وقت سبب ہوتا ہے، احناف کے نزدیک معلق بالشرط حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے اور شوافع کے نزدیک فی الحال سبب ہوتا ہے،

اب اس میں منشاء اختلاف ایک ہے یعنی معلق بالشرط کا سبب ہونا، اب احناف کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ وجودِ شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اس لئے طلاق اور عتاق کو ملکیت اور سبب ملکیت پر معلق کرنا صحیح ہے اور شوافع کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال سبب ہے اس لئے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملکیت اور سبب ملکیت پر معلق کرنا صحیح نہیں، ملک پر معلق کرنے کی مثال جیسے ایک آدمی دوسرے کے غلام کو کہتا ہے "اِنْ مَلَکْتُکَ فَاَنْتَ حُرٌّ" اور سبب ملک پر معلق کرنے کی مثال جیسے کوئی دوسرے کے غلام سے کہے "اِنِ اشْتَرَیْتُکَ فَاَنْتَ حُرٌّ" یا کسی اجنبیہ عورت سے کہے "اِنْ تَزَوَّجْتُکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ" تو احناف کے نزدیک یہ معلق کرنا جائز ہوگا اور وجود شرط کے بعد ہی طلاق اور عتاق ہوگی لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال حکم کا سبب ہوتا ہے اور وقت تکلم ہی طلاق اور عتاق میں مؤثر ہیں اور جب اس نے غیر مملوک غلام کے عتاق کو اور غیر منکوحہ کی طلاق کو معلق بالشرط کیا اس وقت غلام محل عتاق نہیں ہے اور عورت محل طلاق نہیں ہے اس لئے یہ طلاق اور عتاق دونوں لغو ہو جائیں گے،

اب یہاں پر دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہے احناف دونوں مسئلوں طلاق اور عتاق میں اثبات اور شوافع دونوں مسئلوں میں نفی کرتے ہیں اب یہ کوئی نہیں کہتا کہ طلاق میں تو ملکیت یا سبب ملک کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے لیکن عتاق کو معلق کرنا صحیح نہیں یا عتاق کو تو معلق کرنا صحیح ہے اور طلاق کو معلق کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں ہے۔

قولہ: وَکَذَا لَوْ اَثْبَتْنَا اَنَّ تَرَتُّبَ الْحُکْمِ الخ

مثال ثالث: یہاں سے مصنفؒ عدم القائل بالفصل میں جب منشاء اختلاف ایک ہو اس پر تیسری مثال پیش کر رہے ہیں کہ جب ہم یہ اصول ثابت کریں کہ اگر حکم ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ حکم اس صفت پر معلق ہوگا یا نہیں؟

اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے، احناف یہ کہتے ہیں کہ جب کوئی حکم ایسے اسم پر لگایا جائے جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو وہ تعلیق کا فائدہ نہیں دیتا یعنی اگر وہ صفت نہ بھی پائی جائے تب بھی حکم لگا دیا جائے گا، لیکن شوافع کہتے ہیں کہ تعلیق کا فائدہ دے گا کہ اگر وہ صفت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ لگے گا، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، "وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ فَمِنْ مَّامَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ" اس آیت میں باندی سے نکاح کرنے کو آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ ہونے پر معلق کیا ہے، پس احناف کے نزدیک اگر آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہو پھر بھی باندی سے نکاح کرسکتا ہے لیکن شوافع کے نزدیک آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

قوله: اِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حکم کا کسی ایسے اسم پر لگنا جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو وہ تعلیق کا فائدہ دیتا ہے اس لئے آزاد عورت سے نکاح کی طاقت رکھتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے لیکن ہوسکتا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے یہ حکم اس اصول پر نہ لگایا ہو جو آپ نے بیان کیا ہے، بلکہ اس اصول پر لگایا ہو کہ انتفاءِ شرط سے انتفاء مشروط ہو جاتا ہے اس لئے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہو۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ سلف سے صحیح طور پر یہی منقول ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے طولِ حرہ کے مسئلہ کو اس اصول پر متفرع کیا ہے کہ حکم جب کسی ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ تعلیق کا فائدہ دے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اس اصول پر متفرع نہیں کیا کہ انتفاءِ شرط سے انتفاءِ مشروط ہو جاتا ہے۔

قوله: وَلَوْ اَثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ الخ

مثالِ رابع: اگر ہم ثابت کریں کہ جس شخص کو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت ہو تو اسے مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے تو ہم یہ بھی ثابت کریں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا بھی جائز ہے اس لئے کہ دونوں مسئلے ایک ہی اصول پر متفرع ہیں لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں، اسی طرح آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا بھی جائز نہیں اب ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں، اب احناف دونوں مسئلوں میں اثبات کے قائل ہیں اور شوافع دونوں مسائل میں نفی کے قائل ہیں اب کوئی ایک امام بھی ایک میں اثبات اور دوسرے میں نفی کا قائل نہیں،

پھر مصنفؒ ''وَعَلٰی ھٰذَا مِثَالُہٗ فِیْمَا ذَکَرْنَا الخ'' سے فرمار ہے ہیں کہ اسی اصول پر اجماع عدم القائل بالفصل کی مثال ہے ان مثالوں میں سے جن کو ہم سابق میں بیان تغییر کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں اور وہ اصول یہ ہیں کہ احناف کے نزدیک انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو مستلزم نہیں ہوتا اور شوافع کے نزدیک انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وَاِنْ کُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَیْھِنَّ حَتّٰی یَضَعْنَ حَمْلَھُنَّ'' اس آیت میں معتدہ بائنہ کا نفقہ اس کے حاملہ ہونے پر معلق کیا گیا ہے لہٰذا احناف اور شوافع کے نزدیک بالاتفاق معتدہ بائنہ کے لئے نفقہ واجب ہوگا، لیکن شوافع کے نزدیک غیر حاملہ کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ہو جاتا ہے، لیکن احناف کے نزدیک انتفاءِ شرط سے انتفاء حکم نہیں ہوتا اس لئے احناف کے نزدیک معتدہ بائنہ غیر حاملہ کے لئے بھی نفقہ واجب ہوگا،

اصل میں مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جو امام معتدہ بائنہ غیر حاملہ کے لئے وجوب نفقہ کا قائل ہے وہ آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کے جواز کا بھی قائل ہے اس لئے کہ دونوں مسئلوں کا اصول ایک ہے کہ انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو مستلزم نہیں ہوتا، اور جو امام معتدہ بائنہ غیر حاملہ کیلئے وجوب نفقہ کا قائل نہیں وہ آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کے جواز کا قائل نہیں اس لئے کہ دونوں مسئلوں کا اصول ایک ہے کہ انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو مستلزم ہوتا ہے اب ان دونوں مسائل میں کوئی بھی امام فرق کا قائل نہیں کہ معتدہ بائنہ غیر حاملہ کے لئے نفقہ تو واجب ہو لیکن آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح جائز نہ ہو۔

قولہ: وَنَظِیْرُ الثَّانِیْ اِذَا قُلْنَا اَنَّ الْقَیْءَ نَاقِضٌ الخ

عدم القائل بالفصل کی قسم ثانی کے اختلاف کا منشاء ایک نہ ہو اسکی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم کہ اختلاف کا منشاء دونوں قسموں میں ایک نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ ہو اس کی مثالیں ذکر فرمارہے ہیں اور یہ اجماع شرعاً حجت نہیں ہوتا۔

مثال اوّل: کہ جب ہم کہیں کہ قے ناقض وضو ہے اور بیع فاسد مفید ملک ہے، اب اس میں فرق کا کوئی بھی قائل نہیں اب احناف دونوں میں اثبات کے قائل ہیں کہ قے ناقض وضو ہے اور بیع فاسد مفید ملک ہے، اور شوافع دونوں میں نفی کے قائل ہیں کہ قے ناقض وضو نہیں اور بیع فاسد مفید ملک نہیں،

اب ان دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف علیحدہ علیحدہ ہے قے ناقض ہونے کا مسئلہ تو اس حدیث ''مَنْ اَصَابَہٗ قَیْءٌ اَوْ رُعَافٌ اَوْ قَلَسٌ اَوْ مَذْیٌ فَلْیَنْصَرِفْ وَلْیَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِیَبْنِ عَلٰی صَلَاتِہٖ مَالَمْ یَتَکَلَّمْ'' کی وجہ سے اس اصول پر متفرع ہے کہ نجاست خارج من غیر السبیلین بھی ناقض ہے اور بیع فاسد کا حکم اس اصول پر متفرع ہے کہ احناف کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے لہٰذا بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی اور شوافع کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیت کو باقی نہیں رکھتی اس لئے شوافع کے نزدیک بیع فاسد مفید ملک نہیں ہوگی۔

مثال ثانی: احناف جب قے کو ناقض وضو مانتے ہیں تو ان کے نزدیک قتل عمد کا حکم صرف قصاص ہوگا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں اور شوافع کے نزدیک قے ناقض وضونہیں اور نہ قتل عمد کا حکم صرف قصاص ہے بلکہ دیت اور قصاص میں اختیار ہے ان دونوں مسئلوں میں کوئی امام فرق کا قائل نہیں اور دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف الگ الگ ہے۔

مثال ثالث: اسی طرح جب شوافع کے نزدیک قے غیر ناقض وضو ہے تو ان کے نزدیک مس مراۃ ناقض وضو ہوگا، اور احناف جو کہتے ہیں کہ قے ناقض وضو ہے تو ان کے نزدیک مس مراۃ ناقض وضونہیں ہے اس لئے ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں اور دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف الگ الگ ہے،

پھر مصنفؒ ''وَهٰذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ الخ'' سے فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی یہ دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ دلالت کرتا ہے اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر، لیکن ایک فرع کا صحیح ہونا دوسری اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا یہاں تک کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا جائے جیسے قے کے ناقض وضو ہونے کا مسئلہ اس کے اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ خارج من غیر السبلین حدیث کی وجہ سے ناقض ہے لیکن قے کے ناقض ہونے کا مسئلہ اس اصول کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا کہ افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت کو ثابت کرتی ہے تاکہ اس پر بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کا مسئلہ متفرع کیا جائے اور جب ایسا ہے تو یہ قسم درست بھی نہیں تو شرعاً حجت بھی نہیں ہوگی۔

فَصْلٌ اَلْوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ بِصَرِيْحِ النَّصِّ اَوْ دَلَالَتِهٖ عَلٰى مَا مَرَّ ذِكْرُهٗ فَاِنَّهٗ لَاسَبِيْلَ اِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ اِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ وَلِهٰذَا اِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا لَايَجُوْزُ التَّحَرِّىْ وَلَوْ وَجَدَ مَآءً فَاَخْبَرَهٗ عَدْلٌ اَنَّهٗ نَجِسٌ لَايَجُوْزُ لَهُ التَّوَضِّىْ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ وَعَلٰى اِعْتِبَارِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ دُوْنَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا اِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ اَقْوٰى مِنَ الشُّبْهَةِ فِى الظَّنِّ حَتّٰى سَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِى الْفَصْلِ الْاَوَّلِ وَمِثَالُهٗ فِىْ مَا اِذَا وَطِئَ جَارِيَةَ اِبْنِهٖ لَايُحَدُّ وَاِنْ قَالَ عَلِمْتُ اَنَّهَا عَلَىَّ حَرَامٌ وَيَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ لَهٗ تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِىْ مَالِ الْاِبْنِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ '' اَنْتَ وَ مَالُكَ لِاَبِيْكَ '' فَسَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّهٖ فِى الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ فِىْ ذَالِكَ وَلَوْ وَطِئَ الْاِبْنُ جَارِيَةَ اَبِيْهِ يُعْتَبَرُ ظَنُّهٗ فِى الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ حَتّٰى لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَىَّ حَرَامٌ يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَىَّ حَلَالٌ لَايَجِبُ الْحَدُّ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ فِىْ مَالِ الْاَبِ لَمْ يَثْبُتْ لَهٗ بِالنَّصِّ فَاعْتُبِرَ رَأْيُهٗ وَلَايَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ وَاِنِ ادَّعَاهُ

ترجمہ: مجتہد پر واجب ہے کہ وہ کسی واقعہ کا حکم کتاب اللہ سے تلاش کرے پھر سنت رسول اللہ ﷺ سے، صریح نص سے معلوم ہو یا دلالۃ

النص سے جیسا کہ اس کا ذکر گزر چکا ہے، اس لئے کہ رائے پر عمل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے نص پر عمل کے ممکن ہونے کی صورت میں، اور اسی وجہ سے جب کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو ایک آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دے تو اس آدمی کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر کسی نے کوئی پانی پایا پھر اس کو کسی عادل نے خبر دی کہ وہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ تیمم کرے گا،

اور اسی اعتبار سے کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر ہے ہم نے کہا کہ محل میں شبہ ظن کے شبہ سے زیادہ قوت والا ہوتا ہے حتی کہ بندے کے ظن کا اعتبار پہلی صورت میں ساقط ہو جائے گا اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی اگر چہ اس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور اس سے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ باپ کے لئے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ نص سے ثابت ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے "کہ تو اور تیرا مال باپ کا ہے" اس لئے اس وطی میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو جائے گا باندی کے حلال اور حرام ہونے میں،

اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو حلال اور حرام ہونے میں اس کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا حتی کہ اگر بیٹے نے کہا کہ میں نے گمان کیا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے گمان کیا کہ مجھ پر یہ باندی حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ باپ کے مال میں بیٹے کے لئے ملک کا شبہ نص سے ثابت نہیں ہوا اس لئے اس کی رائے معتبر ہوگی اور بچے کا نسب اس سے ثابت نہ ہوگا اگر چہ بیٹے نے اس کا دعویٰ کیا ہو۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے قیاس کی شرائط بیان کی ہیں کہ مجتہد پر ضروری ہے کہ سب سے پہلے مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کرے، اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو پھر سنت رسول اللہ ﷺ میں تلاش کرے، اور پھر اگر سنت رسول اللہ ﷺ میں نہ ملے تو پھر اجماع میں تلاش کرے، اگر اجماع میں بھی نہ ملے تو پھر قیاس کرے، پھر مصنفؒ نے مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلْوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ الخ

مجتہد کسی مسئلہ کا حکم کہاں تلاش کرے

یہ فصل آگے آنے والے باب قیاس کے لئے تمہید اور مقدمے کا درجہ رکھتی ہے اور اس فصل میں مصنفؒ نے قیاس کی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ مجتہد اگر کسی مسئلہ کا حکم تلاش کرنا چاہے تو اس کی ترتیب یہ ہے کہ مجتہد پر ضروری ہے کہ سب سے پہلے مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کرے کیونکہ کتاب اللہ ادلہ اربعہ میں سے سب سے زیادہ قوی ہے، اگر وہ حکم کتاب اللہ میں نہ ملے تو پھر اس کا حکم سنت رسول اللہ ﷺ میں تلاش کرے اس لئے کہ کتاب اللہ کے بعد شریعت میں سنت رسول اللہ ﷺ کا ہی درجہ ہے، اگر اس مسئلہ کا حکم کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ کی عبارۃ النص یا دلالۃ النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے معلوم ہو جائے تو پھر قیاس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو تو قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا، اگر مسئلہ کا حکم سنت رسول اللہ ﷺ میں نہ ملے پھر اجماع میں تلاش کرے، اگر اجماع میں نہ ملے تو

پھر قیاس اور اجتہاد پر عمل کرے۔

قولہ: وَلِهٰذَا اِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ الخ

جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو تو قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں

یہاں سے مصنفؒ مثال کے ساتھ واضح کر رہے ہیں کہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو تو قیاس اور رائے پر عمل کرنا جائز نہیں کہ اگر کسی آدمی پر جنگل یا صحراء میں قبلہ مشتبہ ہو گیا پھر اگر کسی آدمی نے قبلہ کی خبر دی کہ فلاں طرف ہے تو پھر اب اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ تحری کرنا قیاس ہے اور قیاس کے مقابلہ میں عادل آدمی کی خبر نص کے درجہ میں ہوتی ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا،

اسی طرح اگر کسی آدمی کو جنگل وغیرہ میں ایسا پانی ملا کہ اسے معلوم نہیں ہے کہ یہ پاک ہے یا ناپاک، پھر اگر کسی عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اب قیاس پر عمل کر کے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ تیمم کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اگر اس پانی سے یہ سمجھ کر وضو کرے گا کہ پانی اصل میں پاک تھا اور اب بھی پاک ہے اور یہ قیاس ہے اور عادل کی خبر نص کے درجہ میں ہوتی ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا اس لئے وہ آدمی تیمم کر کے نماز پڑھے گا۔

قولہ: وَعَلٰى اِعْتِبَارِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّاْيِ دُوْنَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الخ

قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس اور رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے کی بنسبت کمتر ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ کسی محل میں جو شبہ نص کی وجہ سے پیدا ہو وہ شبہ قوی ہوتا ہے اس شبہ سے جو نص میں پیدا نہ ہوا ہو اور شبہ فی المحل، شبہ فی الظن کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ شبہ فی المحل میں بندے کے ظن کا اعتبار نہیں ہوتا اور شبہ فی الظن میں بندے کے ظن کا اعتبار ہوتا ہے، مثال سمجھنے سے پہلے شبہ کی تعریف سمجھ لیں،

شبہ کی تعریف: شبہ وہ چیز ہے جو ثابت شدہ چیز کے مشابہ ہو مگر وہ چیز ثابت نہ ہو جیسے کوئی آدمی اپنے باپ کی باندی سے وطی کرے اس باندی کو اپنے لئے حلال سمجھ کر حالانکہ وہ باندی اس کے لئے حلال نہیں حلال سمجھ کر وطی کرنا جو حقیقتاً حلال نہیں ہے اس کو شبہ کہتے ہیں۔

شبہ کی قسمیں: شبہ کی دو قسمیں ہیں (۱) شبہ فی المحل (۲) شبہ فی الظن،

(۱) شبہ فی المحل: شبہ فی المحل اسے کہتے ہیں کہ کسی دلیل سے کسی چیز کی حلت یا حرمت ثابت ہو رہی ہو لیکن کسی مانع کی وجہ سے اس دلیل کا اثر ظاہر نہ ہو اور دلیل شرعی اس چیز کے حلال ہونے میں شبہ پیدا کر دے جو حلال نہیں یا اس چیز کے حرام ہونے میں شبہ پیدا کر دے جو حرام نہیں جیسے

حدیث پاک میں ہے'' اَنْتَ وَ مَالُکَ لِاَبِیْکَ ''ایسی دلیل ہے جو اس بات کا شبہ پیدا کرتی ہے کہ بیٹے کی باندی باپ کے لئے حلال ہے حالانکہ حقیقتاً حلال نہیں ہے اس شبہ فی المحل کو شبہۃ الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہتے ہیں۔

(۲) **شبہ فی الظن** : شبہ فی الظن اس کو کہتے ہیں کہ انسان اس چیز کو دلیل سمجھ لے جو نفس الامر میں دلیل نہیں یعنی وہ شبہ جو آدمی کے اپنے ظن اور خیال سے پیدا ہو اس کے لئے کوئی نص اور دلیل نہ ہو یعنی جو حلت کی دلیل نہیں اس کو حلت کی دلیل سمجھ لے اور جو حرمت کی دلیل نہیں اس کو حرمت کی دلیل سمجھ لے اس کو شبہۃ الفعل اور شبہۃ الاشتباہ کہتے ہیں جیسے بیٹا اپنے باپ کی باندی سے وطی کرلے حالانکہ کسی نص میں نہیں ہے کہ بیٹا اپنے باپ کا مال استعمال کرسکتا ہے صرف اس بیٹے نے اپنے گمان سے سمجھ لیا کہ باپ کی باندی سے وطی کرنا حلال ہے۔

قولہ: وَمِثَالُهُ فِیْ مَا اِذَا وَطِیَ جَارِیَةَ اِبْنِهٖ الخ

شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن کی مثال

مثالہ کی ضمیر کا مرجع بتا دیں مذکور شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن ہے، تو مطلب یہ ہوگا کہ شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن کی مثال یہ ہے، یا مثالہ کی ضمیر کا مرجع شبہ فی المحل میں بندے کے گمان کا ساقط ہونا اور شبہ فی الظن میں بندے کے گمان کا ساقط نہ ہونا، پھر مطلب یہ ہوگا کہ شبہ فی المحل میں بندے کا گمان ساقط ہونے اور شبہ فی الظن میں بندے کا گمان ساقط نہ ہونے کی مثال یہ ہے،

کہ ایک آدمی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرلی تو باپ پر حد زنا جاری نہ ہوگی اگر چہ اس نے کہا کہ مجھے یہ بات معلوم تھی کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور اس وطی سے اگر بچہ پیدا ہوگیا تو اس بچے کا نسب واطی سے ثابت ہو جائے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کے لئے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ حدیث کی وجہ سے ثابت ہے جیسے ایک صحابیؓ سے حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا ''اَنْتَ وَمَالُکَ لِاَبِیْکَ'' اس حدیث کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگیا کہ باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے تو گویا اس نے اپنی مملوکہ باندی سے وطی کی ہے اور مملوکہ باندی سے وطی کرنے سے آدمی پر حد زنا واجب نہیں ہوتی، باقی رہی یہ بات کہ باپ کا ظن تو یہ تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے لیکن حدیث کی وجہ سے جو شبہ پیدا ہوا ہے یہ شبہ فی المحل ہے اور شبہ فی المحل میں حلت اور حرمت کے سلسلہ میں بندے کے ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا،

اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کرلی تو حلت اور حرمت میں بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا حتی کہ اگر واطی بیٹے نے یہ کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حرام ہے تو بیٹے پر حد زنا جاری ہوگی کیونکہ بیٹے کیلئے باپ کے مال میں ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہے تو شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن کے نہ ہونے کی وجہ سے حد جاری ہوگی، اور اگر بیٹے نے یہ کہا کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو بیٹے پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ باپ کے مال میں بیٹے کی ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہے لیکن بیٹے اور باپ کے مال میں ایک دوسرے کے لئے انتفاع کی گنجائش ہوتی ہے ایک دوسرے کے مال سے بغیر اجازت کے نفع حاصل کرتے رہتے ہیں اس سے شبہ فی الظن پیدا ہوگیا کہ شاید باپ کی مملوکہ چیزیں بیٹے کی بھی مملوکہ ہوں لہٰذا اس شبہ فی الظن کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ''اِدْرَؤُا الْحُدُوْدَ

بِالشُّبُهَاتِ" لہٰذا شبہ کی وجہ سے بیٹے سے حد زنا ساقط ہو جائے گی، اگر بچہ پیدا ہو گیا تو واطی بیٹے سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا اگر چہ اس کا دعویٰ ہی کرے اس لئے کہ بیٹے کا باپ کی باندی سے وطی کرنا حقیقت میں زنا ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا،

لیکن اگر باپ نے بیٹے کی باندی سے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا اور پھر اس نے بچے کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ شبہ فی المحل پایا جاتا ہے۔

ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيْلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَاِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْاٰيَتَيْنِ يَمِيْلُ اِلَى السُّنَّةِ وَاِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيْلُ اِلٰى اٰثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِىَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمْ وَ الْقِيَاسِ الصَّحِيْحِ ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرّٰى وَيَعْمَلُ بِاَحَدِهِمَا لِاَنَّهٗ لَيْسَ دُوْنَ الْقِيَاسِ دَلِيْلٌ شَرْعِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا كَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ اِنَاءَانِ طَاهِرٌ وَّنَجِسٌ لَا يَتَحَرّٰى بَيْنَهُمَا بَلْ يَتَيَمَّمُ وَلَوْ كَانَ مَعَهٗ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَّنَجِسٌ يَتَحَرّٰى بَيْنَهُمَا لِاَنَّ لِلْمَآءِ بَدَلًا وَّهُوَ التُّرَابُ وَلَيْسَ لِلثَّوْبِ بَدَلٌ يُّصَارُ اِلَيْهِ فَثَبَتَ بِهٰذَا اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّاْيِ اِنَّمَا يَكُوْنُ عِنْدَ انْعِدَامِ دَلِيْلٍ سِوَاهُ شَرْعًا ثُمَّ اِذَا تَحَرّٰى وَتَاَكَّدَ تَحَرِّيْهِ بِالْعَمَلِ لَا يَنْتَقِضُ ذَالِكَ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّىْ وَبَيَانُهٗ فِيْمَا اِذَا تَحَرّٰى بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ وَصَلَّى الظُّهْرَ بِاَحَدِهِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحَرِّيْهِ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَى الثَّوْبِ الْاٰخَرِ لَا يَجُوْزُ لَهٗ اَنْ يُّصَلِّىَ الْعَصْرَ بِالْاٰخَرِ لِاَنَّ الْاَوَّلَ تَاَكَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَا يَبْطُلُ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّىْ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا تَحَرّٰى فِى الْقِبْلَةِ ثُمَّ تَبَدَّلَ رَاْيُهٗ وَ وَقَعَ تَحَرِّيْهِ عَلٰى جِهَةٍ اُخْرٰى تَوَجَّهَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْقِبْلَةَ مِمَّا يَحْتَمِلُ الْاِنْتِقَالَ فَاَمْكَنَ نَقْلُ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ نَسْخِ النَّصِّ هٰذَا مَسَائِلُ الْجَامِعِ الْكَبِيْرِ فِىْ تَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدَيْنِ وَتَبَدُّلِ رَاْيِ الْعَبْدِ كَمَا عُرِفَ

ترجمہ: پھر جب مجتہد کے ہاں دو دلیلیں متعارض ہو جائیں پس اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد سنت کی طرف رجوع کرے گا اور اگر تعارض دو سنتوں میں ہو تو مجتہد آثار صحابہؓ اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کرے گا پھر جب مجتہد کے نزدیک دو قیاس متعارض ہو جائیں تو وہ سوچ و بچار کرے گا اور ان دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرے گا کیونکہ بات یہ ہے کہ قیاس سے کم تر کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے، اور اسی بنا پر ہم احناف نے کہا ہے کہ جب کسی مسافر کے پاس دو برتن ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک تو مسافر ان کے درمیان تحری نہ کرے بلکہ تیمم کرے گا، اور اگر اس کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک تو ان کے درمیان تحری کریگا اس لئے کہ پانی کا بدل یعنی مٹی موجود ہے اور کپڑے کا بدل نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے،

پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے اور قیاس پر عمل اس وقت ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو، پھر جب کسی نے تحری کی اور اس کی تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تو پختہ تحری، تحری محض سے نہیں ٹوٹے گی، اور اس کی وضاحت اس صورت میں ہوگی کہ جب کسی نے دو کپڑوں میں تحری کی اور ان میں سے ایک کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کر لی پھر اس کی تحری عصر کے وقت دوسرے کپڑے پر

واقع ہوئی تو اس کے لئے دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اوّل عمل کے ساتھ مؤکد ہوگئی ہے پس یہ تحری مؤکد محض تحری سے باطل نہ ہوگی،

اور یہ مسئلہ برخلاف ہے اس مسئلے کے کہ جب کسی نے قبلہ کے بارے میں تحری کی اور پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کی تحری دوسری جہت کی طرف واقع ہوئی تو وہ اس دوسری جہت کی طرف متوجہ ہوگا اس لئے کہ قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے پس حکم کو منتقل کرنا ممکن ہے نص کے منسوخ ہونے کی طرح، اور اسی اصل پر تکبیرات عید ہیں اور بندے کی رائے کے بدل جانے میں جامع کبیر کے مسائل ہیں جیسا کہ یہ اپنی جگہ معلوم ہو چکے ہیں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے دو دلیلوں کے درمیان تعارض کو دور کرنے کا طریقہ بیان کیا ہے، پھر دلیل شرعی موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس پر عمل کرنے کی چند مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ الخ

دو دلیلوں کے درمیان تعارض کو دور کرنے کا طریقہ

تعارض کا لغوی معنی مقابلہ کے طریقہ پر مخالفت ہے اور اصولیین کی اصطلاح میں تعارض کہتے ہیں دو برابر اور مساوی دلیلوں میں ظاہراً ایسا تقابل اور ٹکراؤ پیدا ہو کہ ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو، یہ تعارض ہمارے قصور فہم اور کوتاہ نظری کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں ان کی تاریخ کا علم نہیں، اگر ہمیں ان کی تاریخ معلوم ہو جائے تو متاخر پر عمل کیا جائے گا کیونکہ متاخر متقدم کے لئے ناسخ ہوگا، اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو وجہ ترجیح دریافت کی جائے گی تو راجح پر عمل کیا جائے گا اور مرجوح کو چھوڑ دیا جائے گا، اور اگر وجہ ترجیح معلوم نہ ہو سکے تو بعد والی حجت کی طرف رجوع کیا جائے گا جس کی ترتیب یہ ہوگی۔

دو آیات میں تعارض

اگر قرآن پاک کی دو آیتوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو مجتہد اس تعارض کو دور کرنے کے لئے سنت کی طرف رجوع کرے گا جیسے قرآن پاک میں ہے "فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اور مقتدی سب پر قرأت فرض ہے، اور دوسری آیت ہے "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدیوں پر اس قرأت کو سننا اور خاموش رہنا واجب ہے، اب ان دو آیتوں کے درمیان تعارض ہے، اور ان کے نزول کی تاریخ بھی ہمیں معلوم نہیں کہ متاخر کو ناسخ کہا جائے لہٰذا حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا اور حدیث پاک میں "مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ" اور دوسری حدیث میں ہے "إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا" تو معلوم ہوا کہ مقتدی کو امام کے پیچھے خاموش رہنا واجب ہے۔

دو حدیثوں کے درمیان تعارض

اگر تعارض دو سنتوں اور حدیثوں کے درمیان ہو تو مجتہد تعارض کے وقت آثار صحابہ اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کرے گا جیسے حضرت عائشہؓ سے روایت ہے ''صَلّٰی رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ صَلٰوةَ الْکُسُوْفِ رَکْعَتَیْنِ بِاَرْبَعِ رُکُوْعَاتٍ وَاَرْبَعِ سَجْدَاتٍ'' اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دو رکعتیں چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ پڑھائیں، کہ ایک رکعت میں دو رکوع کئے اور دوسری حدیث میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے ''اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صَلّٰی صَلٰوةَ الْکُسُوْفِ بِرُکُوْعٍ وَسَجْدَتَیْنِ'' کہ ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کئے، تو ان دو حدیثوں میں تعارض کی وجہ سے ہم نے آثار صحابہؓ کی طرف رجوع کیا لیکن صحابیؓ کا کوئی اثر نہ ملا پھر ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس سے حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے کہ دوسری تمام نمازوں میں کوئی نماز بھی ایسی نہیں جس میں ایک رکعت میں ایک رکوع سے زیادہ ہو تو پھر ہم نے صلوٰۃ کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے فرض کئے ہیں۔

دو قیاسوں میں تعارض

اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو جائے تو مجتہد تحری کرے گا اور جس قیاس کے زیادہ صحیح ہونے کی شہادت اس کا دل دیدے تو اس پر عمل کرے گا اور تعارض کے وقت دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے بلکہ ایک قیاس پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ قیاس کے بعد کوئی ایسی شرعی دلیل نہیں کہ جس کی طرف رجوع کیا جائے لیکن تحری اس وقت کی جائے گی جب کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا کَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ اِنَائَانِ الخ

دلیل شرعی موجود نہ ہونیکی صورت میں قیاس پر عمل کرنیکی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں جب یہ اصول معلوم ہو گیا کہ قیاس پر اس وقت عمل کیا جائے گا جب قیاس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو اس اصول پر مصنفؒ نے چند مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

مثال اوّل: کہ مسافر کے پاس دو برتن ہوں جن میں سے ایک برتن میں پانی پاک اور دوسرے میں پانی ناپاک ہو، لیکن اس کو معلوم نہیں کہ کونسا پانی پاک اور کونسا پانی ناپاک ہے اب یہ تحری نہیں کرے گا بلکہ تیمم کرے گا اس لئے کہ تحری قیاس ہے اور قیاس کی طرف رجوع اس وقت ہوتا ہے جب اس سے مافوق دلیل موجود نہ ہو اور یہاں نص موجود ہے ''فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا'' اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پاک مٹی کو پانی کا بدل اور قائم مقام بنایا ہے اس نص پر عمل کر کے مسافر تیمم کے ساتھ نماز ادا کرے گا۔

قولہ: وَلَوْ كَانَ مَعَهٗ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَّنَجِسٌ الخ

مثال ثانی: اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک اور اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ کونسا پاک ہے تو وہ پاک کپڑے کو متعین کرنے کے لئے تحری کرے گا اور جس کپڑے کے متعلق پاک ہونے کی تحری واقع ہو جائے اس کپڑے کو پہن کر نماز پڑھے گا کیونکہ کپڑے کا کوئی ایسا بدل نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے ان دونوں مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رائے اور قیاس پر عمل اس وقت کیا جائے گا جب قیاس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو، پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور تحری کر کے ایک کپڑے کے ساتھ نماز ادا کر لی تو یہ تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہو جائے گی تو یہ مؤکد بالعمل تحری تحری محض سے باطل نہ ہوگی،

اس کی صورت یوں ہوگی کہ آدمی کے پاس دو کپڑے تھے ایک پاک اور دوسرا ناپاک، اس نے تحری کر کے ایک کپڑا پہن کر ظہر کی نماز پڑھ لی پھر عصر کے وقت اس کی تحری تبدیل ہوگئی اور دوسرے کپڑے کے متعلق پاک ہونے کی تحری ہوگئی تو اس دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ پہلی تحری اس کی نماز پڑھنے کے ساتھ مؤکد ہوگئی ہے اور دوسری تحری تو محض تحری ہے اور اس کے ساتھ نماز کا عمل ابھی ملا نہیں ہے اس لئے مؤکد تحری، محض تحری سے باطل نہ ہوگی لہٰذا اسی کپڑے میں عصر کی نماز پڑھنا واجب ہوگا جس کپڑے میں ظہر کی نماز پڑھی تھی۔

قولہ: وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا تَحَرّٰى فِى الْقِبْلَةِ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اس نے تحری کر کے ظہر کی نماز ایک جہت کی طرف رخ کر کے ادا کی پھر عصر کے وقت اس کی تحری تبدیل ہوگئی تو اب عصر کی نماز دوسری جہت کی طرف رخ کر کے پڑھے گا حالانکہ پہلی جہت کی تحری اس کے نماز کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی ہے تو یہ حکم اس اصول کے خلاف ہے جو اوپر بیان ہوا کہ اس کی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہو جائے تو یہ تحری مؤکد بالعمل تحری محض سے باطل نہ ہوگی۔

جواب: مصنفؒ اسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ تحری فی الثوب اور تحری فی القبلہ میں فرق ہے وہ یہ کہ قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے جیسے مکی دور میں قبلہ بیت اللہ تھا پھر مدنی دور کے شروع میں سولہ یا سترہ ماہ بیت المقدس قبلہ بنا پھر دوبارہ بیت اللہ قبلہ مقرر ہو گیا، اسی طرح جو مسجد حرام میں نماز پڑھے اس کا قبلہ عین کعبہ ہے اور جو مکہ مکرمہ میں مسجد حرام سے باہر نماز پڑھے اس کا قبلہ جہت کعبہ ہے اور جو لوگ مکہ مکرمہ سے باہر ہوں ان کا قبلہ جہت مسجد حرام ہے، اور جب قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو قبلہ کے سلسلہ میں تحری کے حکم کا منتقل ہونا ایسا ہوگا جیسا کہ نص کا منسوخ ہونا اور یہ بات ظاہر ہے کہ ناسخ کے آنے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا بلکہ ناسخ پر عمل کیا جاتا ہے، لہٰذا قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحری ناسخ کے درجہ میں ہوگی اور پہلی تحری منسوخ کے درجہ میں، تو جب پہلے والی جہت منسوخ ہوگئی تو اب دوسری جہت کی

تحری کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے گا،

لیکن کپڑے کا مسئلہ ایسا نہیں ہے کپڑے میں نجاست حلول کر گئی ہے اب وہ نجاست دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہوسکتی تو دوسرے پاک کپڑے کی تحری پہلی تحری کے لئے ناسخ نہیں ہوگی اور پہلی تحری منسوخ نہیں ہوگی اور وہ عمل کے ساتھ مؤکد بھی ہوگئی ہے تو اس پر ہی عمل کرنا واجب ہوگا اس لئے عصر کی نماز دوسرے کپڑے کے ساتھ پڑھنا جائز نہیں ہوگی۔

قوله: هٰذَا مَسَائِلُ الْجَامِعِ الْكَبِيْرِ الخ

جو اشیاء انتقال کا احتمال رکھتی ہیں انمیں حکم کا منتقل ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اصول پر کہ جو چیزیں منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہیں ان چیزوں میں حکم منتقل ہوسکتا ہے چنانچہ تکبیراتِ عیدین اور بندے کی رائے کے بدلنے کے سلسلہ میں جامع کبیر کے کچھ مسائل متفرع ہیں چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ مجتہد نے عید کی نماز پڑھانا شروع کی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی تکبیراتِ عید کے ساتھ ایک رکعت مکمل کی اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے نزدیک عید کی دونوں رکعتوں میں تیرہ تکبیریں ہیں، تین تو اصلی اور دس زائد، کہ ایک ایک رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں اور یہی حضرت امام شافعیؒ کا مذہب ہے، اس نے قبل القراۃ پانچ تکبیرات زوائد کہیں اور جب سجدے میں گیا تو اس کا رجحان بدل گیا اور اس نے دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات زوائد کی بجائے تین زائد تکبیریں بعد القراۃ کہیں اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول ہے کہ نو تکبیرات ہیں تین تو اصلی یعنی تکبیر تحریمہ اور دونوں رکعتوں کے رکوع کی تکبیریں اور چھ تکبیرات زائد ہیں ہر رکعت میں تین تین، یہی حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے اب اس کی جب رائے بدل گئی تو دوسری رکعت میں تین زائد تکبیرات بعد القراۃ کہے گا اس لئے کہ عیدین کی تکبیرات انتقال کا احتمال رکھتی ہیں اس لئے ایک روایت کو چھوڑ کر دوسری روایت کو اختیار کرنا صحیح ہوگا یہ ایسے ہوگیا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ والی روایت اس کے نزدیک منسوخ ہوگئی اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ والی روایت اس کے لئے ناسخ بن گئی اور ناسخ کے آنے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا لہٰذا دوسرا مذہب جو ناسخ کا درجہ رکھتا ہے اس پر عمل واجب ہوگا۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَعِلْمُهٗ اَتَمُّ وَاَحْكَمُ

هٰذَا اٰخِرُ مَا اَرَدْنَا اِيْرَادَهٗ مِنْ شَرْحِ بَحْثِ الْاِجْمَاعِ فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ وَلَهُ الْمِنَّةُ

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ بِقَدْرِ حُسْنِهٖ وَجَمَالِهٖ وَكَمَالِهٖ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ

البحث الرابع فی القیاس

فَصْلٌ اَلْقِیَاسُ حُجَّةٌ مِنْ حُجَجِ الشَّرْعِیَّةِ یَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ عِنْدَ اِنْعِدَامِ مَافَوْقَهٗ مِنَ الدَّلِیْلِ فِی الْحَادِثَةِ وَقَدْ وَرَدَ فِیْ ذَالِکَ الْاَخْبَارُ وَالْاٰثَارُ قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍؓ حِیْنَ بَعَثَهٗ اِلَی الْیَمَنِ "قَالَ بِمَ تَقْضِیْ یَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ قَالَ بِکِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی قَالَ فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ قَالَ فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ قَالَ اَجْتَهِدُ بِالرَّأْیِ فَصَوَّبَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ عَلٰی مَایُحِبُّ وَیَرْضَاهُ وَ رُوِیَ اَنَّ اِمْرَأَةً خَثْعَمِیَّةً اَتَتْ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَتْ اِنَّ اَبِیْ کَانَ شَیْخًا کَبِیْرًا اَدْرَکَهُ الْحَجُّ وَ هُوَ لَا یَسْتَمْسِکُ عَلَی الرَّاحِلَةِ اَفَیُجْزِئُنِیْ اَنْ اَحُجَّ عَنْهُ قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَرَأَیْتِ لَوْ کَانَ عَلٰی اَبِیْکِ دَیْنٌ فَقَضَیْتِهٖ اَمَا کَانَ یُجْزِئُکِ فَقَالَتْ بَلٰی فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَدَیْنُ اللّٰهِ اَحَقُّ وَ اَوْلٰی اَلْحَقَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَلْحَجَّ فِیْ حَقِّ الشَّیْخِ الْفَانِیْ بِالْحُقُوْقِ الْمَالِیَةِ وَ اَشَارَ اِلٰی عِلَّةٍ مُؤَثِّرَةٍ فِی الْجَوَازِ وَهِیَ الْقَضَآءُ وَهٰذَا هُوَ الْقِیَاسُ وَ رَوَی ابْنُ الصَّبَّاغِ وَ هُوَ مِنْ سَادَاتِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّؒ فِیْ کِتَابِهِ الْمُسَمّٰی بِالشَّامِلِ عَنْ قَیْسِ بْنِ طَلَقِ بْنِ عَلِیٍّ اَنَّهٗ قَالَ جَآءَ رَجُلٌ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ کَاَنَّهٗ بَدَوِیٌّ فَقَالَ یَا نَبِیَّ اللّٰهِ مَاتَرٰی فِیْ مَسِّ الرَّجُلِ ذَکَرَهٗ بَعْدَ مَاتَوَضَّأَ فَقَالَ هَلْ هُوَ اِلَّا بُضْعَةٌ مِّنْهُ وَهٰذَا هُوَ الْقِیَاسُ وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُوْدٍؓ عَمَّنْ تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً وَلَمْ یُسَمِّ لَهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُوْلِ فَاسْتَمْهَلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ اَجْتَهِدُ فِیْهِ بِرَأْیِیْ فَاِنْ کَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللّٰهِ وَاِنْ کَانَ خَطَاءً فَمِنَ ابْنِ اُمِّ عَبْدٍ فَقَالَ اَرٰی لَهَا مَهْرَ مِثْلِ نِسَائِهَا لَاوَکَسَ فِیْهَا وَلَا شَطَطَ

ترجمہ: قیاس شریعت کی حجتوں میں سے ایک ایسی حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے کسی واقعہ میں اوپر والی دلیل کے معدوم ہونے کی صورت میں، اور قیاس کے حجت شرعی ہونے میں کئی احادیث اور آثار وارد ہوئے ہیں، حضور اقدس ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے فرمایا جس وقت ان کو یمن بھیجا، ارشاد ہوا کہ اے معاذ! تم کس چیز کے ساتھ فیصلہ کرو گے، حضرت معاذ بن جبلؓ نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے ذریعے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم کتاب اللہ میں نہ پاؤ، تو معاذؓ نے عرض کیا رسول اللہ ﷺ کی سنت کے ذریعے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم سنت میں بھی نہ پاؤ، تو پھر حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ پھر میں اپنے قیاس سے اجتہاد کروں گا تو حضور اقدس ﷺ نے حضرت معاذؓ کی بات کو صحیح قرار دیا اور ارشاد فرمایا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کی ہیں جس نے رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو اس کی توفیق دی جس کو وہ پسند کرتا ہے اور جس

سے وہ راضی ہوتا ہے،

اور یہ بھی روایت کی گئی ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہو گیا ہے اور اس کو حج نے پالیا ہے یعنی اس پر حج فرض ہو گیا ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا، کیا میرے لئے کافی ہے یہ بات کہ میں اس کی طرف سے حج کروں، تو حضور اقدس ﷺ نے فرمایا بتلاؤ تو اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا اور تو اس کو ادا کرتی تو کیا تیرے لئے وہ کافی نہ ہوتا، تو اس عورت نے کہا جی ہاں، پس رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا پس اللہ تعالیٰ کا قرضہ ادا ہونے کے لئے زیادہ حق دار ہے اور لائق ہے،

رسول اللہ ﷺ نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق کیا ہے اور جواز کی علت مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور وہ ادا کرنا ہے اور یہی تو قیاس ہے اور ابن صباغؒ جو حضرت امام شافعیؒ کے بڑے تلامذہ میں سے ہیں انہوں نے اپنی کتاب ''الشامل'' میں حضرت قیس بن طلق بن علیؓ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا گویا کہ وہ دیہاتی لگ رہا تھا اس نے کہا کہ اے اللہ کے نبی! آپ کی کیا رائے ہے اس آدمی کے بارے میں جو وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھولے، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ نہیں ہے وہ مگر اس کے جسم کا ایک ٹکڑا، اور یہی قیاس ہے،

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا کہ جس شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر ذکر نہیں کیا اور دخول سے پہلے اس کا خاوند مر گیا، تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک ماہ کی مہلت مانگی پھر ارشاد فرمایا کہ میں اس کے بارے میں اپنے قیاس سے اجتہاد کروں گا اگر وہ قیاس صحیح ہوا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوگا اور اگر غلط ہوا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہوگا اور میں خیال کرتا ہوں کہ اس عورت کے لئے مہر مثل ہے نہ اس میں کمی ہوگی اور نہ ہی اس میں زیادتی ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے قیاس کے شرعی حجت ہونے کو ثابت کیا ہے پھر احادیث مبارکہ اور آثار صحابہؓ سے اس کے حجت شرعی ہونے پر دلائل پیش کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلْبَحْثُ الرَّابِعُ فِی الْقِیَاسِ

اصل رابع قیاس کا بیان

قیاس کا لغوی معنی: قیاس کا لغوی معنی اندازہ کرنا جیسے کہا جاتا ہے ''قِسْتُ الثَّوْبَ بِالذِّرَاعِ'' میں نے ذراع سے کپڑے کا اندازہ لگایا، اور اس کا لغوی معنی مساوات اور برابری بھی آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ''فُلَانٌ یُقَاسُ بِفُلَانٍ'' کہ فلاں، فلاں کے مساوی اور برابر ہے۔

قیاس کا اصطلاحی معنی: تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْاَصْلِ اِلَى الْفَرْعِ بِعِلَّةٍ مُّتَّحِدَةٍ بَيْنَهُمَا'' کہ حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنا اور منتقل کرنا ایسی علت کی وجہ سے کہ جس میں اصل اور فرع دونوں متحد ہوں،

اور قیاس کے لئے چار چیزوں کی ضرورت ہے (۱) مقیس (۲) مقیس علیہ (۳) علت (۴) حکم، جس چیز کو قیاس کہا جاتا ہے اس کو مقیس اور فرع کہا جاتا ہے، اور جس چیز پر قیاس کیا جائے اس کو مقیس علیہ اور اصل کہا جاتا ہے، اور جو چیز مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مشترک ہو اس کو علت کہا جاتا ہے، اور جو اس علت پر اثر مرتب ہوتا ہے اس کو حکم کہا جاتا ہے۔

قولہ: اَلْقِيَاسُ حُجَّةٌ مِّنْ حُجَجِ الشَّرْعِيَّةِ الخ

قیاس کا حکم: قیاس کا حکم یہ ہے کہ شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے اور قیاس پر بھی عمل کرنا واجب ہے بشرطیکہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے وہ مسئلہ ثابت نہ ہو، جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ قیاس بھی حجت شرعی ہے اور موجب عمل ہے لیکن خوارج اور بعض معتزلہ اور روافض نے قیاس کے حجت شرعی ہونے کا انکار کیا ہے، مصنفؒ نے اگرچہ قیاس کے حجت شرعی ہونے پر احادیث سے دلائل پیش کئے ہیں لیکن درحقیقت قیاس کا حجت ہونا احادیث کے علاوہ کتاب اللہ اور اجماع سے بھی ثابت ہے جیسے قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ''فَاعْتَبِرُوْا يَآاُولِي الْاَبْصَارِ'' اعتبار کرواے بصیرت والو، اعتبار کہتے ہیں کسی چیز کو اس کے نظائر اور اس کے ہم مثلوں کی طرف لوٹانا اور اسی کا نام قیاس ہے تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جن مسائل کا حکم تمہیں قرآن و احادیث میں نہ ملے تو تم ان مسائل کا قیاس کرو ان مسائل پر جو قرآن و احادیث میں مذکور ہیں، تو اس آیت میں قیاس کا حکم دیا گیا ہے تو قرآن پاک سے بھی قیاس کا حجت ہونا ثابت ہو گیا،

اجماع امت سے بھی قیاس کا حجت ہونا ثابت ہوتا ہے صحابہ کرامؓ تابعینؒ اور تبع تابعینؒ اور امت مسلمہ کے علماء، فقہاء غیر منصوص چیزوں کا حکم قرآن و حدیث کے منصوص مسائل سے معلوم کرتے ہیں، سوائے خوارج اور روافض کے کہ وہ قیاس کے حجت ہونے کا انکار کرتے ہیں لیکن ان کے انکار سے اجماع پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ وہ امت مسلمہ میں شامل ہی نہیں ہیں۔

قولہ: وَقَدْ وَرَدَ فِيْ ذَالِكَ الْاَخْبَارُ وَالْاٰثَارُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الخ

قیاس کے حجت شرعی ہونے پر احادیث سے دلائل

مصنفؒ نے قیاس کے حجت شرعی ہونے پر بطور نمونہ کے تین مرفوع احادیث اور ایک صحابیؓ کا اثر نقل کیا ہے ورنہ قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت بہت سی احادیث سے ملتا ہے۔

دلیل اوّل: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کی طرف حاکم اور قاضی بنا کر روانہ کیا تو ان سے

پوچھا ''بِمَ تَقْضِیْ یَامُعَاذُ!'' اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز کے ساتھ کرو گے، حضرت معاذ بن جبلؓ نے جواب دیا ''بِکِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی'' کہ کتاب اللہ کے ذریعے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم کتاب اللہ میں نہ پاؤ، تو معاذؓ نے عرض کیا ''بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ'' رسول اللہ ﷺ کی سنت کے ذریعے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم سنت میں بھی نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ تو پھر حضرت معاذؓ نے جواب دیا ''اَجْتَهِدُ بِالرَّأْيِ'' کہ پھر میں اپنی رائے اور قیاس سے اجتہاد کروں گا، تو حضور اقدس ﷺ نے حضرت معاذؓ کی بات کو صحیح قرار دیا اور ارشاد فرمایا ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ عَلٰى مَا يُحِبُّ وَيَرْضَاهُ'' کہ تمام تعریفیں اس اللہ کی ہیں جس نے رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو اس کی توفیق دی جس کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے اور جس سے وہ راضی ہوتا ہے،

اور حضور اقدس ﷺ کا حضرت معاذ بن جبلؓ کے قول کو رد نہ کرنا بلکہ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے۔

دلیل ثانی: قبیلہ خثعم کی ایک عورت اسماء بنت عمیس حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہو گیا ہے اس پر حج فرض ہو گیا ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا، کیا میرے لئے کافی ہے یہ بات کہ میں اس کی طرف سے حج کروں، تو کیا وہ حج کافی ہو جائے گا؟ تو حضور اقدس ﷺ نے فرمایا بتلاؤ تو اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا اور تو اس کو ادا کرتی تو کیا تیرے لئے وہ کافی نہ ہوتا؟ تو اس عورت نے کہا جی ہاں، پس رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قرضہ بدرجہ اولیٰ ادا ہو جائے گا،

اس حدیث پاک میں حضور اقدس ﷺ نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق کیا ہے اور جواز کی علت مؤثرہ کی طرف بھی اشارہ فرما دیا ہے جو کہ ادا کرنا ہے یعنی جس طرح دوسرے کی طرف سے مالی قرض ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح دوسرے کی طرف سے حج فرض ادا کرنے سے بھی حج ادا ہو جاتا ہے، اور حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق کرنا اور دونوں کے درمیان علت مؤثرہ یعنی ادا کو بیان کرنا قیاس ہے تو معلوم ہوا کہ قیاس حجت شرعی ہے کیونکہ اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو حضور اقدس ﷺ اس طرح کبھی استدلال نہ کرتے۔

دلیل ثالث: ابن صباغؒ جو امام شافعیؒ کے اونچے درجے کے شاگرد ہیں انہوں نے اپنی کتاب ''الشامل'' میں حضرت قیس بن طلق بن علیؓ کی روایت نقل کی ہے ان کے علاوہ امام ترمذیؒ اور امام ابوداؤدؒ نے بھی اپنی سنن میں یہ حدیث نقل کی ہے، کہ ایک دیہاتی آدمی حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور مسئلہ پوچھا کہ اے اللہ کے نبی! آپ کی کیا رائے ہے اس آدمی کے بارے میں جو وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھو لے، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''هَلْ هُوَ اِلَّا بُضْعَةٌ مِنْهُ'' کہ نہیں ہے وہ مگر اس کے جسم کا ایک ٹکڑا، یعنی جس طرح دوسرے اعضاء کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح ذکر کو بھی چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اس حدیث پاک میں بھی حضور اقدس ﷺ نے ذکر کو جسم کے دوسرے اعضاء پر قیاس کیا ہے اور ان دونوں میں علت مؤثرہ کسی نجاست کا نہ نکلنا ہے، اس حدیث سے بھی قیاس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

دلیل رابع: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے جس کو امام طحاویؒ نے اپنی کتاب شرح معانی الآثار میں حضرت علقمہ بن قیس سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کسی نے مسئلہ پوچھا کہ جس شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر ذکر نہیں کیا اور دخول سے پہلے اس کا خاوند مر گیا تو اس عورت کے لئے مہر ہوگا یا نہیں؟ تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس سے ایک ماہ کی مہلت مانگی پھر ارشاد فرمایا کہ اس کے بارے میں اپنے قیاس سے اجتہاد کروں گا اور وہ قیاس صحیح ہوا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوگا اور اگر غلط ہوا تو وہ میری طرف سے ہوگا، پھر ایک ماہ کے بعد وہ عورت آئی تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ اس کو مہر مثل دیا جائے گا اس میں نہ کمی کی جائے گی اور نہ زیادتی، اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اس عورت کے لئے مہر مثل کو قیاس سے ثابت کیا ہے، تو قیاس حجت شرعی ہے ورنہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اپنے قیاس سے فیصلہ نہ فرماتے۔

فَصْلٌ شُرُوْطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ اَحَدُهَا اَنْ لَّايَكُوْنَ فِىْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالثَّانِىْ اَنْ لَّا يَتَضَمَّنَ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِّنْ اَحْكَامِ النَّصِّ وَالثَّالِثُ اَنْ لَّايَكُوْنَ الْمُعَدّٰى حُكْمًا لَّايَعْقِلُ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ اَنْ يَّقَعَ التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَا لِاَمْرٍ لُّغَوِيٍّ وَالْخَامِسُ اَنْ لَّا يَكُوْنَ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِىْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيْمَا حُكِىَ اَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ فِى الصَّلٰوةِ فَقَالَ اِنْتَقَضَتِ الطَّهَارَةُ بِهَا قَالَ السَّائِلُ لَوْ قَذَفَ مُحْصَنَةً فِى الصَّلٰوةِ لَايَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوْءُ مَعَ اَنَّ قَذْفَ الْمُحْصَنَةِ اَعْظَمُ جِنَايَةً فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ بِالْقَهْقَهَةِ وَهِىَ دُوْنَهٗ فَهٰذَا قِيَاسٌ فِىْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ حَدِيْثُ الْاَعْرَابِىِّ الَّذِىْ فِىْ عَيْنِهٖ سُوْءٌ وَكَذٰلِكَ اِذَا قُلْنَا جَازَ حَجُّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ فَيَجُوْزُ مَعَ الْاَمِيْنَاتِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ "لَايَحِلُّ لِاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ اَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا اِلَّا وَمَعَهَا اَبُوْهَا اَوْ زَوْجُهَا اَوْ ذُوْ رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِّنْهَا" وَمِثَالُ الثَّانِىْ وَهُوَ مَايَتَضَمَّنُ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِّنْ اَحْكَامِ النَّصِّ مَايُقَالُ النِّيَّةُ شَرْطٌ فِى الْوُضُوْءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيَمُّمِ فَاِنَّ هٰذَا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ اٰيَةِ الْوُضُوْءِ مِنَ الْاِطْلَاقِ اِلَى التَّقْيِيْدِ وَكَذٰلِكَ قُلْنَا الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ بِالْخَبَرِ فَيُشْتَرَطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَ سَتْرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلٰوةِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ نَصِّ الطَّوَافِ مِنَ الْاِطْلَاقِ اِلَى الْقَيْدِ وَمِثَالُ الثَّالِثِ مَا لَا يَعْقِلُ مَعْنَاهُ فِىْ حَقِّ جَوَازِ التَّوَضِّىْ بِنَبِيْذِ التَّمْرِ فَاِنَّهٗ لَوْ قَالَ جَازَ بِغَيْرِهٖ مِنَ الْاَنْبِذَةِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى نَبِيْذِ التَّمْرِ اَوْ قَالَ لَوْ شَجَّ فِىْ صَلٰوتِهٖ اَوِ احْتَلَمَ يَبْنِىْ عَلٰى صَلٰوتِهٖ بِالْقِيَاسِ عَلٰى مَا اِذَا سَبَقَهُ الْحَدَثُ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الْحُكْمَ فِى الْاَصْلِ لَمْ يَعْقِلْ مَعْنَاهُ فَاسْتَحَالَ تَعْدِيَتُهٗ اِلَى الْفَرْعِ وَبِمِثْلِ هٰذَا قَالَ اَصْحَابُ الشَّافِعِىِّ قُلَّتَانِ نَجِسَتَانِ اِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ فَاِذَا افْتَرَقَتَا بَقِيَتَا عَلَى الطَّهَارَةِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى مَا اِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَةُ فِى الْقُلَّتَيْنِ لِاَنَّ الْحُكْمَ لَوْ ثَبَتَ فِى الْاَصْلِ كَانَ غَيْرَ مَعْقُوْلِ مَعْنَاهُ

ترجمہ: قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں ان میں سے ایک یہ کہ قیاس نص کے مقابلہ میں نہ ہو، دوم یہ کہ احکام نص میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن نہ ہو، سوم یہ کہ جس حکم کو (اصل سے فرع کی طرف) متعدی کیا گیا ہے وہ ایسا حکم نہ ہو جس کی علت عقل میں آنے والی نہ ہو، چہارم یہ کہ علت بیان کرنا حکم شرعی کے لئے ہو حکم لغوی کے لئے نہ ہو، پنجم یہ کہ فرع پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو،

اور نص کے مقابلہ میں قیاس کی مثال اس واقعہ میں ہے جو نقل کیا گیا ہے کہ حضرت حسن بن زیادؒ سے نماز میں قہقہہ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے وضوٹوٹ جائے گا، سائل نے کہا کہ اگر کوئی نماز میں محصنہ عورت پر تہمت لگائے تو اس سے وضونہیں ٹوٹے گا باوجودیکہ پاک دامن عورت پر تہمت لگانا بڑا جرم ہے تو قہقہہ سے وضو کیسے ٹوٹے گا حالانکہ وہ قذف سے کم ہے، پس یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے، اور نص اس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں ضعف تھا،

اور اسی طرح جب ہم نے کہا کہ محرم کے ساتھ حج کرنا جائز ہے پس با اعتماد عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور وہ نص حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے کسی ایسی عورت کے لئے جو اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتی ہو تین دن اور تین رات سے زائد سفر کرنا جائز نہیں مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ یا اس کا شوہر یا اس کا کوئی محرم رشتہ دار ہو،

اور شرط ثانی کی مثال اور شرط ثانی یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن ہو، وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ نیت کرنا وضو میں شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ یہ قیاس وضو کی آیت کو مطلق ہونے سے مقید کی طرف تبدیلی کو ثابت کرتا ہے، اور اسی طرح جب ہم نے کہا کہ بیت اللہ کے طواف کا نماز ہونا حدیث سے ثابت ہے لہٰذا اس کے لئے طہارت اور ستر عورت نماز کی طرح شرط ہوگا یہ قیاس بھی طواف کی نص کو اطلاق سے تقیید کی طرف تبدیل کرنے کو واجب کرتا ہے،

اور شرط ثالث کی مثال اور شرط ثالث وہ ہے کہ حکم کا معنی یعنی علت عقل میں آنے والی نہ ہو نبیذ تمر سے وضو جائز ہونے کے حق میں اس لئے کہ اگر کوئی کہے نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے دوسری نبیذوں سے بھی وضو جائز ہے، یا کہا کہ اگر نماز کی حالت میں کسی کا سر زخمی کر دیا جائے یا اس کو احتلام ہو جائے تو وہ اپنی نماز پر بنا کرے اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اس کو حدث لاحق ہو جائے، تو یہ قیاس صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل میں جو حکم ہے اس کا معنی یعنی علت عقل میں آنے والا نہیں ہے پس اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا محال ہوگا،

اور اسی طرح اصحاب شافعیؒ نے کہا کہ دو ناپاک مٹکے جب جمع ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے اور جب وہ دونوں الگ الگ ہو جائیں تو وہ طہارت پر باقی رہیں گے اس صورت پر قیاس کرنے کی وجہ سے جب دو مٹکوں میں نجاست گر جائے اس لئے کہ اگر حکم اصل میں ثابت ہو جائے تو غیر معقول المعنی ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرائط بیان کی ہیں پھر پہلی تین شرطوں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: شُرُوطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ الخ

قیاس کے صحیح ہونیکی پانچ شرطیں

یہاں سے مصنفؒ قیاس کے حجت شرعی ہونے کی پانچ شرطیں بیان فرمار ہے ہیں اگر پانچ شرطیں پائی جائیں گی تو قیاس کرنا صحیح ہوگا اور اگر پانچ شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

شرط اوّل: یہ ہے کہ قیاس نص کے مقابلہ میں نہ ہو اگر قیاس نص کے معارض اور مقابل ہو تو پھر قیاس صحیح نہیں اس لئے قیاس ادلۂ اربعہ میں سے کمزور دلیل ہے اس پر عمل اس وقت کیا جاتا ہے جب اس کے مقابلہ میں نص نہ ہو اور جب کسی مسئلہ میں نص موجود ہو تو پھر اس نص کے مقابلہ میں قیاس نہیں کیا جائے گا۔

شرط ثانی: یہ ہے کہ قیاس کرنے سے نص کے احکام میں سے کوئی حکم تبدیل نہ ہوتا ہو، تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ نص مطلق ہو اگر قیاس کرنے کے بعد وہ مقید ہو جائے تو یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔

شرط ثالث: یہ ہے کہ جس حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ غیر معقول المعنی نہ ہو لہذا نص کے ذریعے جو حکم ثابت ہوا ہے وہ اگر عقل اور قیاس کے خلاف ہو تو اس حکم پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا تو قیاس کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اصل کا حکم معقول المعنی ہو۔

شرط رابع: یہ ہے کہ علت بیان کرنا حکم شرعی کے لئے ہو حکم لغوی کے لئے نہ ہو یعنی نص کی علت بیان کرنے کا مقصد حکم شرعی کو ثابت کرنا ہو لغت کے حکم کو ثابت کرنا نہ ہو کیونکہ لغت کے احکام اور مسائل قیاس سے ثابت نہیں ہوتے۔

شرط خامس: یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی جس حکم کو ثابت کرنے کے لئے قیاس کر رہے ہیں اس حکم پر کوئی نص وارد نہ ہو کیونکہ جس حکم پر نص وارد ہوئی ہے اس کے لئے اگر قیاس کرتے ہیں تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں وہ قیاس نص کے موافق ہوگا یا مخالف ہوگا، اگر قیاس نص کے موافق ہو تو قیاس کرنے کی ضرورت ہی نہیں، اور اگر قیاس نص کے مخالف ہو تو پھر اس قیاس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ایسا قیاس مردود ہوگا۔

قوله: وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيْمَا حُكِيَ الخ

شرط اوّل کی مثالیں

قیاس کے صحیح ہونے کی شرط اوّل یہ تھی کہ وہ قیاس نص کے مقابل اور معارض نہ ہو مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں بیان کی ہیں۔

مثال اوّل: یہ ہے کہ حضرت حسن بن زیادؒ سے کسی نے سوال کیا کہ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضوٹوٹ جاتا ہے یانہیں؟ توانہوں نے فرمایا کہ وضوٹوٹ جاتا ہے اور قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو کا ٹوٹ جانا یہ نص سے ثابت ہے کہ ایک ضعیف البصر یا نابینا صحابیؓ مسجد نبوی میں آئے اور گڑھے میں گر گئے بعض صحابہ جو نماز میں تھے قہقہہ مار کر ہنس پڑے تو حضور اقدس ﷺ نے نماز سے فراغت کے بعد ارشاد فرمایا "اَلَا مَنْ ضَحِكَ مِنْكُمْ قَهْقَهَةً فَلْيُعِدِ الْوُضُوْءَ وَالصَّلٰوةَ جَمِيْعًا" کہ جو تم میں سے قہقہہ لگا کر ہنسا ہے وہ وضو اور نماز دونوں دوبارہ لوٹائے، اس نص کے مقابلہ میں سائل نے قیاس کو پیش کیا کہ اگر نماز میں پاک دامن عورت پر تہمت لگا دے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا صرف نماز ٹوٹتی ہے حالانکہ پاک دامن عورت پر تہمت لگانا کبیرہ گناہ اور بڑی جنایت ہے، لہٰذا نماز میں قہقہہ لگانا جو قذف کی بنسبت کم درجہ جنایت ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے، یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور نص تقاضا کرتی ہے کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضوٹوٹ جائے اور قیاس تقاضا کرتا ہے کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو نہ ٹوٹے، چونکہ یہ قیاس نص کے مقابل اور معارض ہورہا ہے اس لئے یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔

مثال ثانی: عورت اپنے محرم باپ، بھائی یا خاوند وغیرہ کے ساتھ حج وغیرہ کے سفر پر بالاتفاق جاسکتی ہے اس پر قیاس کر کے حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا بااعتماد، دیندار، امین عورتوں کے ساتھ حج بھی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جس طرح محرم کے ساتھ سفر کرنے سے فتنہ سے امن ہوتا ہے اسی طرح دیندار اور امین عورتوں کے ساتھ سفر کرنے سے بھی امن ہوتا ہے، لیکن یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور نص وہ حدیث ہے جو حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا "لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ اَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَّلَيَالِيْهَا اِلَّا وَمَعَهَا اَبُوْهَا اَوْ زَوْجُهَا اَوْ ذُوْ رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِّنْهَا" یہ نص اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بغیر محرم کے عورتوں کے لئے سفر کرنا جائز نہیں اور قیاس تقاضا کرتا ہے کہ امین اور دیندار عورتوں کے ساتھ سفر کرنا جائز ہے لیکن یہ قیاس نص کے مقابل اور معارض ہورہا ہے اس لئے یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

قوله: وَمِثَالُ الثَّانِيْ وَهُوَ مَايَتَضَمَّنُ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِّنْ اَحْكَامِ النَّصِّ الخ

شرط ثانی کی مثالیں

قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ثانی یہ تھی کہ اس قیاس کی وجہ سے نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تبدیلی واقع نہ ہورہی ہو مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

مثال اوّل: کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں نیت کرنا شرط ہے تیمم پر قیاس کر کے کہ جیسے تیمم میں نیت کرنا ضروری ہے ایسے ہی وضو میں بھی نیت کرنا ضروری ہے جس طرح تیمم طہارت اور مفتاح الصلوٰۃ ہے اسی طرح وضو بھی طہارت اور مفتاح الصلوٰۃ ہے تو تیمم میں نیت بالاتفاق

شرط ہے تو وضو میں بھی نیت شرط ہوگی،

لیکن یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ یہ آیت وضو کو مطلق سے مقید کی طرف تبدیلی کو ثابت کرتا ہے وہ اس طرح کہ آیت وضو ''فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ الخ'' مطلق ہے لیکن قیاس کے ذریعے اگر ہم نیت کو بھی شرط قرار دیں تو قرآن کریم کی مطلق آیت کی تقیید لازم آئے گی اور مطلق کو مقید کرنا یہ تغییر ہے اس لئے یہ قیاس شرط ثانی کے مفقود ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا۔

مثال ثانی: حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طواف بیت اللہ میں سترِ عورت اور طہارت دونوں شرط اور ضروری ہیں حضرت امام شافعیؒ نے طواف کو نماز پر قیاس کیا ہے اس حدیث کی وجہ سے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ''اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ'' کہ بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے، اور نماز میں وضو اور سترِ عورت دونوں شرط ہیں تو طواف میں بھی دونوں شرط ہوں گے،

لیکن یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ یہ قیاس طواف کی نص ''وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ'' کو اطلاق سے تقیید کی طرف متغیر کردے گا، کیونکہ طواف کی نص مطلق ہے اس میں سترِ عورت اور طہارت کی کوئی قید نہیں اگر ہم اس قیاس کو درست مان کر طہارت اور سترِ عورت کو بھی بیت اللہ کے طواف میں شرط اور ضروری قرار دے دیں تو مطلق نص مقید ہو کر تبدیل ہو جائے گی اور مطلق کو مقید کرنا یہ تغییر ہے اس لئے یہ قیاس درست نہیں۔

قوله: وَمِثَالُ الثَّالِثِ مَا لَا يَعْقِلُ مَعْنَاهُ الخ

شرط ثالث کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ قیاس کی شرط ثالث کی مثالیں بیان فرما رہے ہیں کہ شرط ثالث یہ تھی کہ وہ حکم کہ جس کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ حکم غیر معقول اور خلاف قیاس نہ ہو۔

مثال اوّل: یہ ہے کہ نبیذِ تمر کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے جیسے حدیث میں آتا ہے ''تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَآءٌ طَهُوْرٌ'' حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک پانی کی عدم موجودگی میں نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے مشائخ میں سے بعض نے قیاس کر کے یہ فرمایا ہے کہ جس طرح نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے اسی طرح دوسری نبیذوں سے بھی وضو کرنا جائز ہے مثلاً نبیذ زبیب وغیرہ سے، تو یہ قیاس صحیح نہیں اس لئے کہ نبیذ تمر سے وضو کا جائز ہونا خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہوا ہے اور نبیذ تمر سے وضو کے جواز کا حکم غیر معقول المعنٰی ہے اور جو حکم منصوص غیر معقول المعنٰی ہو بطور قیاس اس کا تعدیہ غیر منصوص کی طرف جائز نہیں ہوتا بلکہ اس کو مورد نص پر بند رکھا جائے گا لہٰذا دوسری نبیذوں کو نبیذ تمر پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

مثال ثانی: یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو نماز میں قے آجائے یا نکسیر پھوٹ جائے تو وہ وضو کر کے اسی نماز پر بنا کر سکتا ہے یعنی جہاں سے اس کا وضو ٹوٹا تھا وضو کر کے اسی جگہ سے نماز کو شروع کر سکتا ہے جیسا کہ حدیث پاک میں آیا ہے "مَنْ قَآءَ اَوْ رَعَفَ اَوْ اَمْذٰی فِیْ صَلٰوتِہٖ فَلْیَنْصَرِفْ وَلْیَتَوَضَّأْ وَلْیَبْنِ عَلٰی صَلٰوتِہٖ مَالَمْ یَتَکَلَّمْ" کہ جس کو قے آگئی یا نکسیر پھوٹ گئی یا مذی آگئی نماز میں تو وہ وضو کرے اور اپنی نماز پر بنا کرے جب تک وہ کلام نہ کرے، اب نماز میں حدث لاحق ہونے کی صورت میں وہ نماز چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بنا کرے یہ حکم خلاف عقل اور خلاف قیاس ہے لیکن حدیث سے ثابت ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوئی بلکہ وضو کر کے اس پر بنا کر سکتا ہے اور جو چیز خلاف قیاس ہو اس پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جائے گا،

اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ نماز میں جس آدمی کا سر زخمی ہو جائے یا اس کو احتلام ہو جائے تو اس کے لئے نماز پر بنا کرنا جائز ہوگا نکسیر اور قے پر قیاس کرتے ہوئے، لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ قے اور نکسیر کی صورت میں بنا کا مسئلہ خلاف قیاس اور خلاف عقل حدیث سے ثابت ہوا ہے اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جا سکتا اس لئے نماز میں سر کے زخمی ہونے اور احتلام ہو جانے کے مسئلے کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

مثال ثالث: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ مثال کی مثل ایک مثال اور ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ اگر ناپاک پانی کے دو مٹکے اکٹھے ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے اصل میں شوافع کے نزدیک دو مٹکوں کی مقدار پانی کثیر ہوتا ہے اور کثیر پانی نجاست کے وقوع سے ناپاک نہیں ہوتا مگر یہ کہ پانی کا کوئی وصف رنگ یا بو یا مزہ بدل جائے، اب شوافع کہتے ہیں کہ دو مٹکوں کا پانی جب علیحدہ علیحدہ تھا تو قلیل ہونے کی وجہ سے ناپاک تھا لیکن جب دونوں کو جمع کر لیا گیا تو کثیر ہونے کی وجہ سے پاک ہو گیا، اس کے بعد یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس پانی کو پھر اگر علیحدہ علیحدہ کر دیا جائے تو پورا پانی اپنی طہارت پر باقی رہے گا اور وہ اس کو قیاس کرتے ہیں اس حدیث پر کیونکہ حدیث میں ہے "اِذَا بَلَغَ الْمَآءُ قُلَّتَیْنِ لَمْ یَحْمِلِ الْخَبَثَ" کہ پانی جب دو مٹکوں کی مقدار ہو تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا،

اس کے بعد اگر اس پانی کو الگ الگ دو یا زائد جگہوں پر کر دیا جائے تو یہ پانی اپنی طہارت پر باقی رہے گا جب دو مٹکے الگ الگ ناپاک تھے تو اکٹھا ہونے سے پاک ہو جائیں گے اور اس کے بعد الگ الگ کرنے سے ناپاک نہیں ہوں گے بلکہ پاک ہی رہیں گے ہم جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ثابت ہی نہیں، اگر ثابت مان لیا جائے تو دو مٹکوں کے برابر پانی کثیر ہوتا ہے یہ غیر معقول المعنی ہے اس کی علت عقل میں آنے والی نہیں ہے اور جو حکم غیر معقول المعنی ہو اس پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہیں کیا جا سکتا اس لئے دو ناپاک مٹکوں کو ملا کر ان کی پاکی کا حکم ثابت کرنے کا قیاس صحیح نہ ہوگا لہٰذا شوافع کا قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ هُوَ مَا یَكُوْنُ التَّعْلِیْلُ لِاَمْرٍ شَرْعِیٍّ لَا لِاَمْرٍ لُغَوِیٍّ فِیْ قَوْلِهِمُ الْمَطْبُوْخُ الْمُنَصَّفُ خَمْرٌ لِاَنَّ الْخَمْرَ اِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِاَنَّهٗ یُخَامِرُ الْعَقْلَ وَغَیْرُهٗ یُخَامِرُ الْعَقْلَ اَیْضًا فَیَكُوْنُ خَمْرًا بِالْقِیَاسِ وَالسَّارِقُ اِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِاَنَّهٗ اَخَذَ مَالَ الْغَیْرِ بِطَرِیْقِ الْخُفْیَةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَّاشُ فِیْ هٰذَا الْمَعْنٰی فَیَكُوْنُ سَارِقًا

بِالْقِيَاسِ وَهٰذَا قِيَاسٌ فِى اللُّغَةِ مَعَ اِعْتِرَافِهٖ اَنَّ الْاِسْمَ لَمْ يُوْضَعْ لَهٗ فِى اللُّغَةِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى فَسَادِ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ اَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّى الْفَرَسَ اَدْهَمَ لِسَوَادِهٖ وَ كُمَيْتًا لِحُمْرَتِهٖ ثُمَّ لَا يُطْلِقُ هٰذَا الْاِسْمَ عَلَى الزَّنْجِيِّ وَالثَّوْبِ الْاَحْمَرِ وَ لَوْ جَرَتِ الْمُقَايَسَةُ فِى الْاَسَامِى اللُّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذَالِكَ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَلِاَنَّ هٰذَا يُؤَدِّىْ اِلٰى اِبْطَالِ الْاَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ وَ ذَالِكَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرِقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْاَحْكَامِ فَاِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ اَعَمُّ مِنَ السَّرِقَةِ وَ هُوَ اَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْخُفْيَةِ تَبَيَّنَ اَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِى الْاَصْلِ مَعْنًى هُوَ غَيْرُ السَّرِقَةِ وَكَذَالِكَ جَعَلَ شُرْبَ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْاَحْكَامِ فَاِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِاَمْرٍ اَعَمَّ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ اَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِى الْاَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُوْنُ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ اِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فِى كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ لَا يَجُوْزُ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَ لَوْ جَامَعَ الْمُظَاهِرُ فِى خِلَالِ الْاِطْعَامِ يَسْتَاْنِفُ الْاِطْعَامَ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ وَ يَجُوْزُ لِلْمُحْصَرِ اَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ وَالْمُتَمَتِّعُ اِذَا لَمْ يَصُمْ فِى اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصُوْمُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلٰى قَضَاءِ رَمَضَانَ

ترجمہ: اور شرط رابع کی مثال اور وہ یہ ہے کہ علت کا بیان امر شرعی کے لئے ہو امر لغوی کے لئے نہ ہو، شوافع کے قول میں ہے کہ انگور کے جس شیرے کو پکا کر نصف کر لیا گیا ہو وہ خمر ہے اس لئے کہ خمر، خمر اسلئے ہوتی ہے کہ وہ عقل کو چھپا دیتی ہے اور اس کے علاوہ بھی عقل کو چھپا دیتی ہے پس اس کے علاوہ بھی بذریعہ قیاس خمر ہوگی، اور سارق، سارق اس لئے ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لیتا ہے اور اس معنی میں کفن چور بھی اس کے ساتھ شریک ہے پس بذریعہ قیاس وہ بھی سارق ہوگا،

اور یہ قیاس فی اللغۃ ہے اور امام شافعیؒ کے اس اعتراف کے باوجود کہ لفظ سارق لغت میں نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا اور قیاس کی اس نوع کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب کالے گھوڑے کا نام ادھم رکھتے ہیں اس کے سیاہ ہونے کی وجہ سے اور سرخ گھوڑے کا نام کمیت رکھتے ہیں اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے، پھر یہ نام نہیں بولتے کالے حبشی اور سرخ کپڑے پر، اور اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوتا تو یہ نام بولنا جائز ہوتا علت کے پائے جانے کی وجہ سے،

اور اس لئے کہ یہ قیاس اسباب شرعیہ کو باطل کرنے کی طرف پہنچائے گا، اور یہ اس لئے کہ شریعت نے سرقہ کو احکام کی ایک قسم کے لئے سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو اس پر معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے اور وہ دوسرے کے مال کو چپکے سے لینا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ حکم کا سبب، اصل میں ایک ایسا معنی ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے، اور اسی طرح شراب پینے کو احکام کی ایک قسم کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو ایسے امر پر معلق کر دیں جو خمر سے عام ہو تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ حکم اصل میں متعلق تھا خمر کے علاوہ کے ساتھ،

اور شرط خامس کی مثال اور شرط خامس یہ ہے کہ فرع پر کوئی نص وارد نہ ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں رقبہ کافرہ کا آزاد کرنا جائز نہیں کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے، اور اگر ظہار کرنے والے نے کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لیا تو وہ دوبارہ کھانا دے گا

روزے پر قیاس کرتے ہوئے، اور محصر کے لئے روزہ رکھ کر حلال ہونا جائز ہے متمتع پر قیاس کرتے ہوئے اور متمتع جب ایام تشریق میں روزہ نہ رکھ سکا تو وہ اس کے بعد روزہ رکھے گا قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے صحتِ قیاس کی شرط رابع کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر صحتِ قیاس کی شرط خامس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَمِثَالُ الرَّابِعِ هُوَ مَا يَكُوْنُ التَّعْلِيْلُ لِاَمْرٍ شَرْعِيٍّ الخ

شرط رابع کی مثالیں

قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط رابع یہ تھی کہ علت کا بیان کرنا حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لئے ہو حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لئے نہ ہو، اگر حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لئے قیاس کیا جائے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا مصنفؒ نے شرط رابع کے نہ پائے جانے کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

مثال اوّل: شوافع کے نزدیک مطبوخ منصف یعنی انگوروں کے جس شیرے کو اتنا پکایا گیا ہو کہ وہ پکتے پکتے آدھا رہ گیا ہو اور اس میں نشہ آ گیا ہو تو وہ خمر ہے، کیونکہ خمر کو خمر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہے اس لئے کہ خمر کے لغوی معنی چھپانے کے ہیں جس طرح انگور کے کچے شیرہ سے تیار کردہ شراب عقل کو ڈھانپ لیتی ہے اور عقل کو ڈھانپنے کی وجہ سے اسے خمر کہتے ہیں اسی طرح آگ پر پکا ہوا شیرۂ انگور بھی عقل کو ڈھانپ لیتا ہے لہٰذا اس پر قیاس کرتے ہوئے اسے بھی خمر کہا جائے گا اور جو حکم خمر کا ہے وہی حکم مطبوخ منصف کا بھی ہوگا اور اس کا ایک قطرہ بھی پینا حرام ہے اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے۔

لیکن ہم جواب دیتے ہیں کہ آگ پر پکے ہوئے شیرہ انگور کو کچے شیرۂ انگور پر قیاس کرتے ہوئے خمر کہنا اور اس کا خمر نام رکھنا قیاس فی اللغۃ ہے، یہاں علت کا بیان یعنی عقل کو چھپا دینا امر لغوی کے لئے ہے نہ کہ حکم شرعی کے لئے، حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ علت کا بیان اور استخراج حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لئے ہو نہ کہ حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لئے ہو۔

مثال ثانی: یہاں سے مصنفؒ شرط رابع کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہونے کی دوسری مثال پیش فرما رہے ہیں، کہ احناف کے نزدیک نباش یعنی کفن چور سارق نہیں ہے اس لئے اس پر قطع ید کی سزا نافذ نہیں ہوگی، لیکن شوافع کے نزدیک نباش بھی سارق ہے اس لئے اس پر قطع ید کی سزا نافذ ہوگی، شوافع نے نباش کو سارق پر قیاس کیا ہے اور علت یہ بیان کی ہے کہ سارق کو سارق اس لئے کہتے ہیں کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لے لیتا ہے اور اس معنی میں نباش بھی سارق کے ساتھ شریک ہے کہ وہ بھی میت کا کفن خفیہ طریقے سے لیتا ہے، تو سارق پر قیاس

کرتے ہوئے نباش بھی سارق ہوا لہٰذا نباش پر بھی قطع ید کی سزا نافذ ہوگی،

لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ کہ قیاس، قیاس فی اللغۃ نہ ہو، یعنی علت کا بیان کرنا حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لئے نہ ہو اور یہاں پر ایسے ہی ہے لہٰذا قیاس کے صحیح ہونے کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ نے مطبوخ منصف کو خمر پر اور نباش کو سارق پر لغتاً قیاس کیا ہے حالانکہ خود حضرت امام شافعیؒ اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ لفظ خمر مطبوخ منصف کے لئے، اور لفظ سارق کو، نباش کے لئے لغت میں وضع نہیں کیا گیا، اگر یہ قیاس صحیح ہوتا عربی لغت میں تو مطبوخ منصف کو خمر کہنا صحیح ہوتا اور نباش کو سارق کہنا صحیح ہوتا حالانکہ مطبوخ منصف کو خمر کہنا اور نباش کو سارق کہنا لغت میں صحیح نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ مطبوخ منصف الگ چیز ہے اور خمر الگ چیز ہے اور اسی طرح سارق اور چیز ہے اور نباش اور چیز ہے۔

قولہ: وَالدَّلِيْلُ عَلٰى فَسَادِ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ الخ

شوافع کے قیاس کے فساد پر دو دلیلیں

یہاں سے صاحب اصول الشاشیؒ حضرت امام شافعیؒ کے قیاس فی اللغۃ کے فاسد اور غلط ہونے پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں۔

دلیل اوّل: عرب والے کالے رنگ کے گھوڑے کو ادھم کہتے ہیں ادھم، دھمۃ سے ہے جس کا معنی کالا ہے، لیکن حبشی آدمی کو اس کے کالا ہونے کی وجہ سے ادھم نہیں کہتے، اسی طرح عرب والے سرخ گھوڑے کو کمیت کہتے ہیں جو کمت سے مشتق ہے بمعنی سرخ ہونا، لیکن سرخ کپڑے کو کمیت نہیں کہتے، اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوتا یعنی قیاس فی اللغۃ جائز ہوتا تو علت سواد کے پائے جانے کی وجہ سے حبشی آدمی پر ادھم کا اطلاق ہوتا، اور علت حمرۃ کے پائے جانے کی وجہ سے سرخ کپڑے پر کمیت کا اطلاق ہوتا، حالانکہ بالاجماع یہ اطلاق درست نہیں تو ثابت ہوا کہ لغت میں قیاس کرنا جائز نہیں اور لغت قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔

قولہ: وَلِاَنَّ هٰذَا يُؤَدِّيْ اِلٰى اِبْطَالِ الْاَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ الخ

دلیل ثانی: امر لغوی کو ثابت کرنے کے لئے قیاس اس لئے بھی فاسد ہوتا ہے کہ اگر قیاس فی اللغۃ جائز ہو تو اس سے اسباب شرعیہ فاسد ہو جائیں گے وہ اس طرح کہ شریعت نے قطع ید کا سبب سرقہ قرار دیا ہے اگر ہم قطع ید کے حکم کو اس چیز پر معلق کر دیں جو سرقہ سے بھی عام ہے کہ قطع ید کا سبب دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لے لینا جو نباش اور سارق دونوں کو شامل ہے تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ قطع ید کا سبب سرقہ کے علاوہ دوسری چیز ہے اور وہ دوسرے کے مال کو چپکے سے لے لینا تو شریعت نے قطع ید کا جس کو سبب قرار دیا ہے یعنی سرقہ وہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ شریعت نے قطع ید کا دارومدار سرقہ پر رکھا ہے اگر ہم کہیں کہ خفیہ طور پر مال لینا یہ بھی قطع ید کا سبب ہے تو یہ جائز نہیں کیونکہ سرقہ خاص ہے اور مال کو

خفیہ طور پر لینا عام ہے تو اس سے شریعت کے مقصود اور شریعت کے بولے ہوئے لفظ کا باطل ہونا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح شریعت نے شرب خمر کو حد کا سبب قرار دیا ہے اگر ہم حد کے حکم کو ہر اس چیز سے معلق کر دیں جو نشہ دیتی ہے اور عقل کو چھپا لیتی ہے اور جو مطبوخ اور غیر مطبوخ دونوں کو شامل ہو تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ حد کا سبب دراصل خمر کے علاوہ ہے یعنی عقل کو چھپانا، حد کا سبب خمر نہیں، حالانکہ شریعت نے حد کا سبب شرب خمر کو قرار دیا ہے اور شریعت نے حد کا سبب جو خمر کو قرار دیا ہے وہ باطل ہو جائے گا، لہٰذا اس قیاس فی اللغۃ سے شرعی سبب کا بطلان لازم آتا ہے اور جس قیاس سے شرعی سبب کا بطلان لازم آئے وہ قیاس خود باطل ہوتا ہے لہٰذا قیاس فی اللغۃ بھی باطل ہوگا۔

قولہ: وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَالَا يَكُوْنُ الْفَرْعُ الخ

شرط خامس کی مثالیں

قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط خامس یہ تھی کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی جس کو قیاس کیا جا رہا ہے اس کے متعلق قرآن وحدیث میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اگر فرع کے متعلق قرآن وحدیث میں کوئی نص وارد ہوئی ہو تو پھر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا اس کی مصنفؒ نے چار مثالیں بیان کی ہیں۔

مثال اوّل: احناف کے نزدیک کفارۂ قتل میں مؤمن رقبہ کا آزاد کرنا ضروری ہے رقبہ کافرہ کا آزاد کرنا جائز نہیں جیسے رب العزت کا ارشاد ہے کفارۂ قتل کے بارے میں "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" کہ مؤمن غلام کو آزاد کرنا ہے، اور کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں مطلق رقبہ کو آزاد کرنا جائز ہے خواہ وہ غلام مؤمن ہو یا کافر، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں مطلق رقبہ کی آزادی کا حکم فرمایا ہے،

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں بھی مؤمن غلام آزاد کرنا ضروری ہے کافر غلام آزاد کرنا جائز نہیں، حضرت امام شافعیؒ کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کو قیاس کرتے ہیں کفارۂ قتل پر، اور دونوں کے درمیان علت مشترک کفارہ ہوتا ہے تو جیسے قتل خطا کے کفارہ میں مؤمن رقبہ آزاد کرنا ضروری ہے تو ایسے ہی یمین وظہار کے کفارے میں بھی مؤمن رقبہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا،

ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو اور یہاں فرع پر نص وارد ہوئی ہے کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں اللہ تعالیٰ نے مطلق رقبہ کی آزادی کا حکم دیا ہے تو ہم کفارۂ قتل پر قیاس کر کے رقبہ میں ایمان کی قید نہیں لگائیں گے کیونکہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین پر نص وارد ہوئی ہے اور نص کا مرتبہ قیاس سے قوی ہوتا ہے اس لئے قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ حکم منصوص علیہ نہ ہو لہٰذا اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا۔

قولہ: وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهِرُ فِىْ خِلَالِ الْإِطْعَامِ الخ

مثال ثانی: اگر ظہار کرنے والا اطعام کے دوران جماع کرلے تو کھانا کھلانے کا استیناف ہمارے نزدیک ضروری نہیں ہے لیکن شوافع کے نزدیک استیناف ضروری ہے، وہ اطعام کو قیاس کرتے ہیں روزوں پر، جس طرح روزوں کے دوران اگر مظاہر نے جماع کرلیا تو استیناف واجب ہے اسی طرح اطعام کا بھی جماع سے پہلے ادا کرنا ضروری ہے اگر اطعام کے دوران مظاہر نے جماع کرلیا تو اطعام کا از سرنو اعادہ واجب ہوگا اور علت کفارہ ہونا ہے لیکن ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ اطعام منصوص علیہ ہے اور جس حکم پر خود نص وارد ہوئی ہو اس میں قیاس جاری نہیں ہوتا اس لئے اطعام کو روزوں پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہ: وَ يَجُوْزُ لِلْمُحْصِرِ اَنْ يَّتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ الخ

مثال ثالث: محصر کے بارے میں اس پر تو اتفاق ہے کہ وہ ھدی کا جانور حرم میں بھیج دے اور جب یقین ہوجائے کہ جانور حرم میں ذبح کر دیا گیا ہے تو احرام کھول کر حلال ہوجائے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ دم احصار کی بجائے روزے رکھنا جائز ہے یا نہیں، احناف کے نزدیک روزے دم احصار کے قائم مقام نہیں ہیں اگر محصر ہدی بھیجنے پر قادر نہ ہو تو وہ محرم ہی رہے گا احرام سے نکلنے کی اجازت نہیں ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَلَا تَحْلِقُوْا رُؤُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْىُ مَحِلَّهٗ" لیکن شوافع کے نزدیک جس طرح حج تمتع کرنے والا ہدی بھیجنے پر قادر نہ ہو وہ تین روزے ایام حج میں اور سات روزے گھر واپسی پر رکھ کر احرام کھول سکتا ہے اسی طرح محصر بھی ہدی پر قادر نہ ہونے کی صورت میں دس روزے رکھ کر احرام کھول سکتا ہے اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ ہدی سے عاجز ہونا ہے،

لیکن ہم جواب دیتے ہیں کہ محصر کو حج تمتع کرنے والے پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ دمِ احصار کا مسئلہ منصوص علیہ ہے اور اس پر نص وارد ہوئی ہے اور جس چیز کا حکم نص میں موجود ہو اس کو قیاس نہیں کیا جاتا۔

قولہ: وَالْمُتَمَتِّعُ اِذَا لَمْ يَصُمْ اَيَّامَ التَّشْرِيْقِ الخ

مثال رابع: کہ حج تمتع کرنے والا اگر قربانی کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس کے بدلے دس روزے اس طرح رکھے کہ تین روزے ایام حج میں، سات، آٹھ، نویں ذی الحجہ کو رکھے اور سات روزے حج سے فارغ ہونے کے بعد گھر واپس ہوکر رکھے لیکن اگر یہ متمتع ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکا یہاں تک کہ دس ذی الحجہ کا دن آگیا اب حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر قربانی واجب ہے چاہے کسی سے قرض لے کر کرے،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک متمتع اگر ایام حج میں روزے نہ رکھ سکا تو ایام حج کے بعد دس روزے رکھ لے، امام شافعیؒ ان روزوں کو قیاس کرتے ہیں قضاءِ رمضان پر، یعنی رمضان کی قضاء اگلے رمضان سے پہلے پہلے کرنی چاہئے لیکن اگر کوئی آئندہ رمضان سے پہلے قضاء نہ کرسکا تو اس کے بعد قضاء کرے اور دونوں میں علت مشترکہ روزوں کا اپنے وقت سے فوت ہوجانا ہے،

لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ صوم تمتع منصوص علیہ ہے حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس حکم پر نص وارد نہ

ہوئی ہو اور تمتع کے روزے کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے اور منصوص علیہ میں قیاس جائز نہیں ہوتا۔

فَصْلٌ اَلْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ هُوَ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ فِيْ غَيْرِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ عَلٰى مَعْنًى هُوَ عِلَّةٌ لِذَالِكَ الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ ثُمَّ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَعْنٰى عِلَّةً بِالْكِتَابِ وَ بِالسُّنَّةِ وَ بِالْإِجْمَاعِ وَبِالْاِجْتِهَادِ وَ بِالْاِسْتِنْبَاطِ فَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْكِتَابِ كَثْرَةُ الطَّوَافِ فَإِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً لِسُقُوْطِ الْحَرَجِ فِي الْاِسْتِيْذَانِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ" ثُمَّ اَسْقَطَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَ السَّلَامُ حَرَجَ نَجَاسَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ "اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ" فَقَاسَ اَصْحَابُنَا جَمِيْعَ مَايَسْكُنُ فِي الْبُيُوْتِ كَالْفَارَةِ وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهِرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَافِ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" بَيَّنَ الشَّرْعُ اَنَّ الْاِفْطَارَ لِلْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ لِتَيْسِيْرِ الْاَمْرِ عَلَيْهِمْ لِيَتَمَكَّنُوْا مِنْ تَحْقِيْقِ مَايَتَرَجَّحُ فِيْ نَظْرِهِمْ مِنَ الْاِتْيَانِ بِوَظِيْفَةِ الْوَقْتِ اَوْ تَاخِيْرِهٖ اِلٰى اَيَّامٍ اُخَرَ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ "اَلْمُسَافِرُ اِذَا نَوٰى فِيْ اَيَّامِ رَمَضَانَ وَاجِبًا اٰخَرَ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ اٰخَرَ لِاَنَّهٗ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرَخُّصُ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ بَدَنِهٖ وَهُوَ الْاِفْطَارُ فَلِاَنْ يَّثْبُتَ لَهٗ ذَالِكَ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ دِيْنِهٖ وَهُوَ اِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عُهْدَةِ الْوَاجِبِ اَوْلٰى وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالسُّنَّةِ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ "لَيْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا اِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَّامَ مُضْطَجِعًا فَإِنَّهٗ اِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهٗ" جَعَلَ اِسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى النَّوْمِ مُسْنِدًا اَوْ مُتَّكِئًا اِلٰى شَيْءٍ لَوْ اُزِيْلَ عَنْهُ لَسَقَطَ وَكَذَالِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى الْاِغْمَاءِ وَالسُّكْرِ وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ "تَوَضَّئِيْ وَ صَلِّيْ وَاِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيْرِ قَطْرًا فَإِنَّهٗ دَمُ عِرْقٍ اِنْفَجَرَ جَعَلَ اِنْفِجَارَ الدَّمِ عِلَّةً فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى الْفَصْدِ وَالْحَجَامَةِ

ترجمہ: قیاس شرعی وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا مرتب ہونا ہے اس معنی کی بنا پر کہ وہی معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے، پھر اس معنی کا علت ہونا معلوم ہوگا کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے اور اجماع سے اور اجتہاد و استنباط سے، پس اس علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معلوم ہوئی ہو کثرت طواف ہے اس لئے کہ کثرت کے ساتھ آنے جانے کو علت بنایا ہے اجازت لینے میں تنگی کو ساقط کرنے کے لئے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ" کہ تم پر اور ان پر کوئی گناہ نہیں ان تین اوقات کے بعد، کیونکہ بکثرت آتے جاتے ہو تمہارے بعض، بعض پر، پھر رسول اللہ ﷺ نے اس علت

کے حکم کی وجہ سے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو ختم کر دیا ہے چنانچہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلی ناپاک نہیں ہے اس لئے کہ وہ تم پر گھومنے والیوں میں سے ہے، پس ہمارے علماء نے قیاس کیا ہے بلی پر ان تمام جانوروں کو جو گھروں میں رہتے ہیں جیسے چوہا اور سانپ علت طواف کی وجہ سے،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ''یُرِیْدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ'' ہے کہ شریعت نے بیان کر دیا کہ مریض اور مسافر پر افطار، ان پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے ہے، تاکہ وہ اس چیز کو ثابت کرنے پر قادر ہو جائیں جو ان کی نظروں میں راجح ہو کہ وقتی فرض کو بجالانا یا اس کو دوسرے دنوں تک مؤخر کرنا، اور اسی آسانی کے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ مسافر نے جب رمضان میں کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کی تو دوسرا واجب روزہ ہی واقع ہوگا اس لئے کہ جب مسافر کے لئے رخصت ثابت ہوئی اس چیز کی جو اس کے بدنی مصالح کی طرف لوٹتی ہے اور وہ روزہ نہ رکھنا ہے تو اس کے لئے اس چیز کی رخصت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی جو اس کے لئے دینی مصالح کی طرف لوٹتی ہے اور وہ اپنے آپ کو واجب کی ذمہ داری سے نکالنا ہے،

اور اس علت کی مثال جو سنت سے معلوم ہو حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد میں ہے کہ ''اس شخص پر وضو واجب نہیں جو کھڑے کھڑے یا بیٹھے بیٹھے یا رکوع یا سجدے میں سو گیا وضو تو اس شخص پر واجب ہے جو کروٹ پر لیٹے ہوئے سو گیا کیونکہ جب وہ کروٹ پر سو گیا تو اس کے اعضاء ڈھیلے ہو گئے'' رسول اللہ ﷺ نے استرخاء مفاصل کو علت قرار دیا ہے لہٰذا اس علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا ٹیک لگا کر سونے کی طرف یا ایسی چیز پر تکیہ لگا کر سونے کی طرف کہ اگر وہ چیز اس سے ہٹا دی جائے تو وہ گر جائے، اور اسی طرح نقض وضو کا حکم متعدی ہوگا اسی علت کی وجہ سے بیہوشی اور نشہ کی طرف اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ''تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون چٹائی پر ٹپکتا رہے اس لئے کہ یہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا'' حضور اقدس ﷺ نے خون کے بہہ جانے کو علت قرار دیا ہے اس لئے حکم اسی علت کی وجہ سے رگ کھلوانے اور پچھنے لگوانے کی طرف متعدی ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے قیاس شرعی کی تعریف اور اس کا رکن بیان فرمایا ہے کہ قیاس کا دارومدار علت پر ہوتا ہے پھر علت معلوم کرنے کے چار طریقے ہیں کبھی علت کتاب سے معلوم ہوتی ہے، کبھی سنت سے، کبھی اجماع سے اور کبھی اجتہاد واستنباط سے، پھر اس علت کی مثالیں بیان فرمائی ہیں جو کتاب اللہ اور سنت سے معلوم ہوتی ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلْقِیَاسُ الشَّرْعِیُّ هُوَ تَرَتُّبُ الْحُکْمِ الخ

قیاس شرعی کی تعریف: قیاس شرعی کی ایک تعریف پہلے گزر چکی ہے یہاں سے مصنف دوسری تعریف بیان فرما رہے ہیں، کہ قیاس شرعی اسے کہتے ہیں کہ وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا مرتب ہونا ہے ایسے معنی کی بنا پر کہ وہ معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہو، یعنی منصوص علیہ میں جو معنی حکم کی علت بنا ہے اسی معنی کی وجہ سے غیر منصوص علیہ میں حکم کا ثابت ہو جانا قیاس شرعی ہے جیسے شراب میں نشہ کا معنی حرام ہونے کے حکم کی

علت بنا ہے اسی نشہ کی وجہ سے غیر خمر میں جو حرمت کا حکم ثابت ہوگا اس کو قیاس شرعی کہیں گے۔

قولہ: ثُمَّ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَعْنٰى عِلَّةً بِالْكِتَابِ الخ

علت معلوم کرنے کے طریقے

جو معنی حکم کی علت بنتا ہے اس کو معلوم کرنے کے چار طریقے ہیں (۱) کبھی علت کتاب اللہ سے معلوم کی جاتی ہے اس کو علت معلومہ من الکتاب کہتے ہیں، (۲) کبھی علت سنت سے معلوم کی جاتی ہے اس کو علت معلومہ من السنۃ کہتے ہیں، (۳) کبھی علت اجماع سے معلوم ہوتی ہے اس کو علت معلومہ من الاجماع کہتے ہیں، (۴) کبھی علت اجتہاد واستنباط سے معلوم کی جاتی ہے اس کو علت معلومہ من الاجتہاد والاستنباط کہتے ہیں۔

قولہ: فَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْكِتَابِ الخ

علتِ معلومہ من الکتاب کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ اس علت کی دو مثالیں بیان فرما رہے ہیں جو علت کتاب اللہ سے معلوم اور ثابت ہوتی ہو۔

مثال اوّل: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ سے جو علت معلوم ہوتی ہے اس کی مثال کثرت طواف ہے، قرآن پاک نے کام کاج کرنے والے غلاموں اور لڑکوں سے تین اوقات (یعنی نماز فجر سے پہلے، دوپہر اور عشاء کی نماز کے بعد) کے علاوہ سے استیذان ساقط کرنے کی علت یہ بیان کی ہے "طوّافون عليكم بعضكم على بعض" کہ بکثرت آتے جاتے ہیں تمہارے بعض بعض پر، یعنی استیذان ساقط کرنے کی علت کثرت سے آمد و رفت ہے، جو کتاب اللہ سے ثابت ہے ورنہ حرج اور تکلیف لازم آئے گی اسی حرج کو ساقط کرنے کے لئے شریعت نے اجازت لینے کو ساقط کر دیا ہے، پھر اسی علت کثرت طواف کی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا، کہ کثرت طواف کی وجہ سے سورھرہ کو نجس قرار نہیں دیا، جیسے حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا "اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ" جب بلی کی گھروں میں زیادہ آمد و رفت رہتی ہے اور گھروں کی چیزوں کو اس سے بچانا مشکل ہوتا ہے لہذا علت طواف کی وجہ سے دفع حرج کی خاطر حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ بلی ناپاک نہیں ہے لہذا اس کا جھوٹا بھی ناپاک نہ ہوگا۔

پھر ہمارے فقہاء نے اسی علت طواف کی وجہ سے گھروں میں رہنے والے جانوروں کو بلی پر قیاس کیا ہے جیسے چوہا، سانپ وغیرہ چنانچہ فرمایا ہے کہ ان کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہوگا اگر ان کے جھوٹے کو بھی ناپاک قرار دیا جائے تو اس میں بھی حرج اور تکلیف لازم آتی ہے اس لئے اس حرج اور تکلیف کی وجہ سے فقہاء نے ان کے جھوٹے کی نجاست کے حکم کو ختم قرار دیا ہے۔

مثال ثانی: کتاب اللہ سے معلوم ہونے والی علت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مریض اور مسافر کو روزہ افطار کرنے کی اجازت دی ہے اس کی علت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''یُرِیْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ'' کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کرنا چاہتے ہیں تنگی کرنا نہیں چاہتے، کہ مریض اور مسافر کے لئے افطار کی علت یُسر ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہے، اگر مصالح بدنی کا خیال کرتے ہوئے روزہ نہ رکھیں تو بھی جائز ہے یا فریضہ وقت کو ادا کرنا بہتر سمجھیں تو روزہ رکھ لیں تب بھی جائز ہے لہٰذا مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ روزہ رکھے یا افطار کرے اور بعد میں قضاء کرے، اسی پر قیاس کرتے ہوئے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض اور مسافر رمضان کے روزے میں واجب آخر یعنی قضاء یا نذر کے روزے کی نیت کر لے تو واجب آخر ادا ہو جائے گا، کیونکہ روزہ نہ رکھنے میں بدنی فائدہ ہے کہ کھانے، پینے سے بدن میں قوت آجائے گی اور سفر کرنے میں سہولت ہوگی اور واجب آخر کا روزہ رکھنے میں دینی فائدہ ہے کہ وہ ایک واجب کی ذمہ داری سے فارغ ہو جائے گا اور آخرت کے گناہ سے بچ جائے گا،

جب مسافر کے لئے بدنی فائدہ کی وجہ سے افطار کی رخصت ثابت ہے تو دینی فائدے کے لئے دوسرے واجب کا روزہ رکھنے کی اجازت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی کیونکہ دینی فائدہ دنیوی فائدہ سے مقدم ہوتا ہے۔

قولہ: وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالسُّنَّةِ الخ

علتِ معلومہ بالسنۃ کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ سنت سے معلوم ہونے والی علت کی دو مثالیں بیان فرما رہے ہیں۔

مثال اوّل: کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ''لَیْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ نَامَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا اِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَاِنَّهٗ اِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهٗ'' اس حدیث پاک میں استرخاءِ مفاصل کو نقض وضو کی علت قرار دیا ہے یہ علت معلومہ من السنۃ ہے لہٰذا جن صورتوں میں یہ علت پائی جائے گی وضو ٹوٹ جائے گا لہٰذا اگر کوئی شخص ٹیک لگا کر سو جائے یا کسی چیز پر تکیہ لگا کر اس طرح سو جائے کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو وہ گر پڑے تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ استرخاءِ مفاصل پایا جاتا ہے اس لئے وضو ٹوٹ جائے گا،

اسی طرح اگر کوئی شخص بیہوش ہو گیا یا نشہ میں مبتلا ہو گیا تو استرخاءِ مفاصل کی علت کے پائے جانے کی وجہ سے ان کا بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔

مثال ثانی: سنت سے معلوم ہونے والی علت کی دوسری مثال یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ سے فرمایا تھا

''تَوَضَّئِیْ وَ صَلِّیْ وَاِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَی الْحَصِیْرِ قَطْرًا فَاِنَّہٗ دَمُ عِرْقٍ اِنْفَجَرَ'' ''تو وضو کر اور نماز پڑھ اگر چہ خون چٹائی پر ٹپکتا رہے اس لئے کہ یہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا'' اس حدیث پاک میں خون کے بہنے کو وضو کے ٹوٹنے کی علت قرار دیا ہے، لہٰذا اسی علت کی بنا پر وجوب وضو کا حکم فصد یعنی رگ کھلوانے اور پچھنے لگوانے کی طرف متعدی ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بھی خون بہتا ہے لہٰذا ان کا بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْاِجْمَاعِ فِیْمَا قُلْنَا اَلصِّغْرُ عِلَّةٌ لِوَلَایَةِ الْاَبِ فِیْ حَقِّ الصَّغِیْرِ فَیَثْبُتُ الْحُکْمُ فِیْ حَقِّ الصَّغِیْرَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَالْبُلُوْغُ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةٌ لِزَوَالِ وَلَایَةِ الْاَبِ فِیْ حَقِّ الْغُلَامِ فَیَتَعَدَّی الْحُکْمُ اِلَی الْجَارِیَةِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ وَ اِنْفِجَارُ الدَّمِ عِلَّةٌ لِاِنْتِقَاضِ الطَّهَارَةِ فِیْ حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَیَتَعَدَّی الْحُکْمُ اِلٰی غَیْرِهَا لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ نَقُوْلُ اَلْقِیَاسُ عَلٰی نَوْعَیْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ یَّکُوْنَ الْحُکْمُ الْمُعَدّٰی مِنْ نَّوْعِ الْحُکْمِ الثَّابِتِ فِی الْاَصْلِ وَالثَّانِیْ اَنْ یَکُوْنَ مِنْ جِنْسِهٖ مِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِی النَّوْعِ مَا قُلْنَا اِنَّ الصِّغَرَ عِلَّةٌ لِوَلَایَةِ الْاِنْکَاحِ فِیْ حَقِّ الْغُلَامِ فَیَثْبُتُ وَلَایَةُ الْاِنْکَاحِ فِیْ حَقِّ الْجَارِیَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ فِیْهَا وَبِهٖ یَثْبُتُ الْحُکْمُ فِی الثَّیِّبِ الصَّغِیْرَةِ وَکَذَالِكَ قُلْنَا اَلطَّوَافُ عِلَّةُ سُقُوْطِ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ فِیْ سُؤْرِ الْهِرَّةِ فَتَعَدَّی الْحُکْمُ اِلٰی سُؤْرِ سَوَاکِنِ الْبُیُوْتِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَبُلُوْغُ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَایَةِ الْاِنْکَاحِ فَیَزُوْلُ الْوِلَایَةُ عَنِ الْجَارِیَةِ بِحُکْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ وَمِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِی الْجِنْسِ مَایُقَالُ کَثْرَةُ الطَّوَافِ عِلَّةُ سُقُوْطِ حَرَجِ الْاِسْتِیْذَانِ فِیْ حَقِّ مَامَلَکَتْ اَیْمَانُنَا فَیَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ فَاِنَّ هٰذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذَالِكَ الْحَرَجِ لَامِنْ نَّوْعِهٖ وَکَذَالِكَ الصِّغَرُ عِلَّةٌ وَلَایَةِ التَّصَرُّفِ لِلْاَبِ فِی الْمَالِ فَیَثْبُتُ وَلَایَةُ التَّصَرُّفِ فِی النَّفْسِ بِحُکْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ وَاِنَّ بُلُوْغَ الْجَارِیَةِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَایَةِ الْاَبِ فِی الْمَالِ فَیَزُوْلُ وِلَایَتُهٗ فِیْ حَقِّ النَّفْسِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ ثُمَّ لَابُدَّ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِیَاسِ مِنْ تَجْنِیْسِ الْعِلَّةِ بِاَنْ نَّقُوْلَ اِنَّمَا یَثْبُتُ وِلَایَةُ الْاَبِ فِیْ مَالِ الصَّغِیْرَةِ لِاَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا فَاَثْبَتَ الشَّرْعُ وِلَایَةَ الْاَبِ کَیْلَا یَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذَالِكَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِیْ نَفْسِهَا فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِوِلَایَةِ الْاَبِ عَلَیْهَا وَعَلٰی هٰذَا نَظَائِرُهٗ

ترجمہ: اور اس علت کی مثال جو اجماع سے ثابت ہوئی ہے اس قول میں جو ہم نے کہا کہ باپ کی ولایت کے لئے صغر علت ہے صغیر کے حق میں، پس علت کے پائے جانے کیوجہ سے صغیرہ کے حق میں باپ کی ولایت کا حکم ثابت ہوگا، اور بلوغ مع العقل علت ہے باپ کی ولایت کے زائل ہونے کے لئے بالغ لڑکے کے حق میں تو زوالِ ولایت کا حکم اسی علت کی وجہ سے بالغ لڑکی کیطرف متعدی ہوگا،

اور خون کا بہنا وضو ٹوٹنے کی علت ہے مستحاضہ کے حق میں، پس مستحاضہ کے علاوہ کی طرف حکم متعدی ہوگا اسی علت کے پائے جانے کی

وجہ سے، پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ قیاس دو قسم پر ہے، ان میں سے ایک یہ کہ جس حکم کو متعدی کیا گیا ہے اس حکم کی نوع میں سے ہو جو اصل میں ثابت ہے، اور دوم یہ ہے کہ وہ حکم اس کی جنس میں سے ہو، نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ صغر علت ہے ولایت انکاح کی لڑکے کے حق میں لہٰذا لڑکی کے حق میں بھی ولایت انکاح ثابت ہوگی کیونکہ لڑکی میں بھی یہ علت موجود ہے، اسی صغر کی علت کی وجہ سے ولایت انکاح کا حکم ثیبہ صغیرہ میں ثابت ہوگا،

اور اسی طرح ہم نے کہا ہے کہ چکر لگانا بلی کے جھوٹے میں اس جھوٹے کی نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے لہٰذا یہ حکم وجود علت کی وجہ سے گھروں میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے کی طرف متعدی ہوگا، اور لڑکے کا عاقل بالغ ہونا ولایت انکاح کے زوال کی علت ہے پس ولایت انکاح زائل ہو جائے گا لڑکی سے اسی علت کی وجہ سے،

اور اتحاد فی الجنس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ کثرت طواف حرجِ استیذان کے ساقط ہونے کی علت ہے ان مملوکوں کے حق میں جن کے ہمارے دائیں ہاتھ مالک ہیں پس اس علت کی وجہ سے سؤر کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا پس بیشک یہ حرج اس حرج کی جنس میں سے ہے نہ کہ اس کی نوع میں سے، اور ایسے ہی صغر باپ کے لئے لڑکی کے مال میں ولایت تصرف کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی جان میں ولایت تصرف ثابت ہوگی اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغہ ہونا اس کے مال میں ولایت اب کے ساقط ہونے کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت اب زائل ہوگی اس کی جان کے حق میں،

پھر قیاس کی اس نوع میں تجنیس علت ضروری ہے اس طرح کہ ہم کہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کی ولایت ثابت ہوگی اس لئے کہ صغیرہ خود مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے پس شریعت نے باپ کی ولایت کو ثابت کیا ہے تاکہ اس کے وہ مصالح بے کار نہ ہو جائیں جو اس کے مال کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے کہ اس کے نفس پر ولایتِ اب کا قائل ہونا واجب ہوگا اور اسی مثال پر تجنیس علت کی دوسری مثالیں ہیں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے علت معلومہ من الاجماع کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں اور ان کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر قیاس کی اس نوع میں کہ جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد ہوتا ہے اس میں علت کے جنس یعنی عام ہونے کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔

تشریح: قولہ: وَمِثَالُ العِلَّةِ المَعْلُوْمَةِ بِالاِجْمَاعِ الخ

علتِ معلومہ بالاجماع کی مثالیں

یہاں سے مصنف اجماع سے ثابت ہونے والی علت کی تین مثالیں بیان فرما رہے ہیں۔

مثال اوّل: باپ کو اپنے نابالغ بیٹے پر نکاح کی ولایت اجبار حاصل ہے اور اس کی علت بالا جماع صغر ہے، یہ علت معلومہ من الا جماع ہے، تو صغر کی اسی علت کی وجہ سے کہا جائے گا باپ کو نابالغ بیٹی پر بھی ولایت اجبار حاصل ہوگی۔

مثال ثانی: اسی طرح لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا باپ کی ولایت اجبار کے زائل ہونے کی علت ہے اور بالا جماع علت بلوغ من العقل ہے اسی علت کی بنا پر باپ کی ولایت اجبار ختم ہو جائے گی جب لڑکی عقل کے ساتھ بالغ ہو جائے گی۔

مثال ثالث: اسی طرح مستحاضہ عورت کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت بالا جماع خون کا جاری ہونا ہے، تو اسی علت کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم متعدی ہوگا مستحاضہ کے علاوہ دائمی نکسیر کے مریض اور سلسل بول کے مریض کی طرف۔

قوله: ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ نَقُوْلُ الْقِيَاسُ عَلٰى نَوْعَيْنِ الخ

اقسامِ قیاس

یہاں سے مصنف حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں۔

قیاس کی قسم اوّل: قسم اول یہ ہے کہ جس حکم کو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہو، یعنی فرع کا حکم بعینہ وہی حکم ہو جو اصل کا حکم ہے لیکن محل دونوں کا الگ الگ ہو۔

قیاس کی قسم ثانی: قسم ثانی یہ ہے کہ وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی جنس ایک ہو لیکن نوع مختلف ہو۔

قوله: مِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِى النَّوْعِ مَا قُلْنَا اِنَّ الصِّغَرَ الخ

قسم اوّل اتحاد فی النوع کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ قیاس کی قسم اوّل اتحاد فی النوع کی تین مثالیں ذکر کر رہے ہیں، اتحاد فی النوع کا مطلب ہے کہ فرع کا حکم بعینہ اصل کا حکم ہو لیکن محل کے لحاظ سے تغایر ہو۔

مثال اوّل: باپ کو نابالغ بیٹے پر ولایت انکاح حاصل ہے علت صغر کی وجہ سے، لہٰذا اسی علت کی بنا پر باپ کو نابالغ بیٹی پر بھی ولایت انکاح حاصل ہوگی اور علت صغر کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ پر بھی باپ کو ولایت انکاح حاصل ہوگی، تو یہاں فرع صغیرہ کی طرف جو ولایت اجبار کا حکم متعدی کیا گیا ہے یہی حکم اصل صغیرہ کا بھی ہے اب یہاں جو اصل کا حکم ہے وہی حکم فرع کا ہے کہ دونوں کی ایک نوع ہے لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہے لڑکا اور لڑکی ہونے کی وجہ سے۔

مثال ثانی: کثرت طواف کی علت کی وجہ سے بلی کے جھوٹے کی نجاست ساقط ہے اسی علت کی وجہ سے سؤر سواکن البیوت جانوروں کی طرف سقوط نجاست کا حکم بھی متعدی ہوگا اور اصل یعنی سؤر ھرہ میں سقوط نجاست کا جو حکم ثابت ہے نجاست کا یہی حکم فرع سواکن البیوت جانوروں کے جھوٹے میں بھی ہے، دونوں کی نوع ایک ہے یعنی حرج کی وجہ سے نجاست کا ساقط ہونا، لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہے اصل کا محل ھرّہ ہے اور فرع کا محل سواکن البیوت ہے۔

مثال ثالث: صغیرہ کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے اور صغیرہ کا عقل کے ساتھ بالغ ہونے کی اسی علت کی وجہ سے ولایت انکاح کے زائل ہونے کا حکم ثابت ہو جائے گا، اب اصل میں ولایت کا زائل ہونا اور فرع میں ولایت کا زائل ہونا دونوں کی ایک ہی نوع ہے ولایت کا زائل ہونا، لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہے اصل میں محل صغیر اور فرع میں محل صغیرہ ہے۔

قوله: وَمِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِی الْجِنْسِ مَایُقَالُ کَثْرَۃُ الطَّوَافِ الخ

قسم ثانی اتحاد فی الجنس کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ قیاس کی قسم ثانی، اتحاد فی الجنس کی تین مثالیں ذکر کر رہے ہیں اتحاد فی الجنس کا مطلب یہ ہے کہ مقیس اور مقیس علیہ جنس میں متحد ہوں لیکن دونوں نوع میں مختلف ہوں۔

مثال اوّل: حرج کی وجہ سے سقوط استیذان کی علت کثرت طواف یعنی بار بار آمد و رفت ہے اس علت کی وجہ سے غلاموں اور باندیوں سے شریعت نے اجازت لینے کا حکم ساقط کر دیا ہے، اس کثرت طواف کی علت کی وجہ سے سؤر ھرہ اور سؤر سواکن البیوت فرع سے بھی شریعت نے حرج کی وجہ سے نجاست کا حکم ساقط کر دیا ہے اب ھرہ اور سواکن البیوت کے سؤر کی نجاست کا حرج، حرج استیذان کا ہم جنس ہے کہ دونوں کی جنس نفس حرج ہے، لیکن دونوں کی نوع مختلف ہے ھرّہ کی نوع حرج نجاست ہے اور غلاموں اور باندیوں کی نوع حرج استیذان ہے۔

مثال ثانی: باپ کو صغیرہ پر ولایت مال حاصل ہے علت صغر کی وجہ سے، اسی صغر کے علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس اور جان میں یعنی

ولایت انکاح حاصل ہوگی باپ کے لئے، اب یہاں دونوں ولایتوں کی جنس ایک ہے یعنی ولایت میں مقیس اور مقیس علیہ دونوں شریک ہیں، لیکن دونوں کی نوع مختلف ہے کہ مقیس علیہ میں نوع ولایت مال ہے اور مقیس میں نوع ولایت نکاح ہے۔

مثال ثالث: لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا اس کے مال میں ولایت اب کے زائل ہونے کی علت ہے اور اسی علت بلوغ عن العقل کی وجہ سے بالغہ لڑکی سے بھی باپ کی ولایت انکاح زائل ہو جاتی ہے، یہاں بھی مقیس اور مقیس علیہ متحد الجنس ہیں کہ ولایت کے زائل ہونے میں اصل اور فرع دونوں شریک ہیں لیکن دونوں کی نوع الگ الگ ہے، کہ اصل میں نوع ولایت مال ہے اور فرع میں نوع ولایت نفس ہے۔

قوله: ثُمَّ لَابُدَّ فِي هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجْنِيْسِ الْعِلَّةِ الخ

اس نوع میں تجنیس علت کا ضروری ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کی اس نوع میں جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد ہوتا ہے اس میں تجنیس علت ضروری ہے یعنی علت کا جنس ہونا ضروری ہے، جنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علت اس قدر عام ہو کہ وہ اصل اور فرع دونوں کو شامل ہو، اگر علت عام نہ ہو بلکہ وہ علت اصل میں تو پائی جائے لیکن فرع میں نہ پائی جائے تو تجنیس علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے وہ قیاس بھی صحیح نہ ہوگا،

جیسے صغیرہ اپنے مال میں خود تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے شریعت نے اس کے مال میں باپ کو تصرف کرنے کی ولایت اور اختیار دیا ہے تا کہ اس کے مال کے ساتھ جو مصلحتیں اور فوائد وابستہ ہیں وہ ضائع نہ ہوں پھر ہم نے دیکھا کہ صغیرہ اپنے نفس میں بھی خود تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس کے نفس میں باپ کے لئے ولایت ثابت ہوگی تا کہ اس کے نفس کے ساتھ جو مصلحتیں اور فوائد وابستہ ہیں وہ بھی ضائع نہ ہوں، تو یہاں پر عجز عن التصرف جو ولایت کی علت ہے وہ عام ہے جو مال اور نفس دونوں کو شامل ہے اسی بنا پر ہم نے صغیرہ کے نفس پر بھی ولایت اب ثابت کر دی ہے جیسے مال پر ولایت اب ثابت ہے،

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی اور بھی مثالیں ہیں کہ جہاں پر اصل اور فرع کا حکم تو جنس میں متحد ہو وہاں احناف کے نزدیک تجنیس علت یعنی علت کا عام ہونا ضروری ہے جو اصل اور فرع دونوں میں موجود ہے۔

وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْاَوَّلِ اَنْ لَّا يَنْبَطِلَ بِالْفَرْقِ لِاَنَّ الْاَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّحَدَ فِي الْعِلَّةِ وَجَبَ اِتِّحَادُهُمَا فِي الْحُكْمِ اِنِ افْتَرَقَا فِيْ غَيْرِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِيْ فَسَادُهٗ بِمَانِعَةِ التَّجْنِيْسِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِّ وَهُوَ بَيَانُ اَنَّ تَاثِيْرَ الصِّغَرِ فِيْ وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ فَوْقَ تَاثِيْرِهٖ فِيْ وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُّسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّاْيِ وَالْاِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ وَ تَحْقِيْقُ ذٰلِكَ اِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِحَالٍ يُّوْجِبُ ثُبُوْتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَاضَاهُ بِالنَّظْرِ اِلَيْهِ وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِيْ

مَوْضَعِ الْاِجْمَاعِ يُضَافُ الْحُكْمُ اِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لَا لِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهٖ عِلَّةً وَنَظِيْرُهٗ اِذَا رَاَيْنَا شَخْصًا اَعْطٰى فَقِيْرًا دِرْهَمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ اَنَّ الْاِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَتَحْصِيْلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ اِذَا عُرِفَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اِذَا رَاَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِيْ مَوْضَعِ الْاِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِاِضَافَةِ الْحُكْمِ اِلٰى ذٰلِكَ الْوَصْفِ وَغَلَبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تُوْجِبُ الْعَمَلَ عِنْدَ اِنْعِدَامِ مَافَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيْلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ اِذَا غَلَبَ عَلٰى ظَنِّهٖ اَنَّ بِقُرْبِهٖ مَاءً لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّيَمُّمُ وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ التَّحَرِّيْ وَحُكْمُ هٰذَا الْقِيَاسِ اَنْ يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِاَنَّ عِنْدَهٗ يُوْجَدُ مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِيْ صُوْرَةِ الْحُكْمِ فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِاِضَافَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهٖ لِاَنَّهٗ كَانَ بِنَاءً عَلٰى غَلَبَةِ الظَّنِّ وَقَدْ بَطَلَ ذٰلِكَ بِالْفَرْقِ وَعَلٰى هٰذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوْعِ الْاَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَزْكِيَةِ الشَّاهِدِ وَتَعْدِيْلِهٖ وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُوْرِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّزْكِيَةِ وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمَسْتُوْرِ

ترجمہ: اور قیاس اوّل کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا اس لئے کہ اصل فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہو گیا تو حکم میں بھی ان کا اتحاد واجب ہوگا اگرچہ اصل اور فرع اس علت کے علاوہ دونوں جدا جدا ہیں،

اور قیاس ثانی کا حکم اس کا فاسد ہونا علت تجنیس اور فرق خاص کے ممنوع ہونے سے اور فرق خاص اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مال کے اندر ولایت تصرف میں صغر کی تاثیر، نفس کے اندر ولایت تصرف میں صغر کی تاثیر سے بڑھ کر ہے،

اور قسم ثالث کا بیان یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کی وجہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے معلوم ہوئی ہو ظاہر ہے، اس قیاس کی تحقیق یہ ہے جب ہم پائیں ایسے وصف کو جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو ثبوت حکم کو واجب کرتا ہو اور اس کی طرف نظر کرتے ہوئے اس حکم کا تقاضا بھی کرتا ہو،

اور موضع اجماع میں اس کے ساتھ حکم مقترن بھی ہو تو حکم اس وصف کی طرف مناسبت کی وجہ سے منسوب ہوگا نہ اس لئے کہ شریعت نے اس وصف کی علت ہونے کی شہادت دی ہے، اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو ایک درہم دیا ہے تو ظن غالب یہ ہوگا کہ فقیر کو درہم دینا فقیر کی حاجت پورا کرنے کے لئے ہے اور ثواب کے فوائد حاصل کرنے کے لئے ہے، جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب ہم نے ایسے وصف کو دیکھا جو حکم کے مناسب ہو اور اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مقترن بھی ہو چکا ہو تو ظن غالب ہوگا اس وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا اور ظن غالب شریعت میں اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے جیسے مسافر کو یہ ظن غالب ہو کہ اس کے قریب میں پانی ہے تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا اور اسی اصل پر تحری کے مسائل مبنی ہیں، اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق مناسب سے باطل ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس وقت حکم کی صورت میں ایک مناسب موجود ہے جو اس وصف مناسب کے علاوہ ہے لہٰذا مناسب اوّل کی طرف حکم کے منسوب کرنے کے سلسلہ میں ظن غالب باقی نہیں رہے گا پس اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وہ حکم

غلبہ ظن کی بنا پر تھا اور غلبہ ظن فرق کی وجہ سے باطل ہو گیا،

اور اسی بنا پر نوع اوّل پر عمل کرنا ایسا ہو گا جیسا کہ گواہ کے تزکیہ اور تعدیل کے بعد شہادت پر حکم لگانا، اور نوع ثانی پر عمل کرنا ایسا ہے جس طرح گواہ کے تزکیہ سے پہلے گواہ کی گواہی ہو ان کی عدالت کے ظاہر ہونے کے وقت، اور نوع ثالث پر عمل کرنا مستور الحال گواہ کی گواہی کی طرح ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے قیاس متحد فی النوع اور قیاس متحد فی الجنس کا حکم بیان فرمایا ہے پھر علت معلومہ من الاجتہاد والاستنباط اور اس کی مثالوں کو بیان کیا ہے پھر علت کی قسم ثالث کے قیاس کا حکم اور قیاس کی اقسام ثلاثہ کے قیاس پر عمل کرنے کا مرتبہ اور درجہ بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: وَحُکْمُ الْقِیَاسِ الْاَوَّلِ اَنْ لَّا یَبْطُلَ بِالْفَرْقِ الخ

قیاس کی قسم اوّل متحد فی النوع کا حکم

یہاں سے مصنفؒ قیاس کی قسم اوّل متحد فی النوع کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ یہ قیاس اتنا قوی ہوتا ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان سے باطل نہیں ہوتا اس لئے کہ اصل اور فرع جب علت میں متحد ہیں تو حکم میں بھی ان کا متحد ہونا ضروری ہو گا اگر کوئی ان دونوں کے درمیان فرق ظاہر کرتا ہے تو اس سے یہ قیاس باطل نہ ہو گا کیونکہ اصل اور فرع میں تمام اوصاف میں اتحاد ضروری نہیں بلکہ بعض اوصاف میں اتحاد ضروری ہے اور یہاں علت میں اتحاد پایا جاتا ہے، جیسے باپ کو علت صغر کی وجہ سے صغیر اور صغیرہ پر ولایت انکاح حاصل ہے اگر کوئی کہے کہ ان میں مذکر اور مؤنث ہونے کا فرق ہے تو یہ قیاس باطل نہ ہو گا کیونکہ دونوں میں اشتراک علت پایا جاتا ہے۔

قولہ: وَحُکْمُ الْقِیَاسِ الثَّانِیْ فَسَادُہٗ

قیاس کی قسم ثانی متحد فی الجنس کا حکم

یہاں سے مصنفؒ قیاس کی قسم ثانی متحد فی الجنس کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص تجنیس علت کا انکار کر دے تجنیس علت کے انکار کا مطلب یہ ہے ایک حکم کی جو علت ہے وہی علت دوسرے حکم کی نہیں ہے اور اصل اور فرع کے درمیان مخصوص فرق بیان کر دے تو یہ قیاس فاسد ہو جائے گا جیسے صغیر کے مال میں باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے تو صغیر کے نفس میں بھی باپ کو ولایت تصرف حاصل ہو گی، اگر کوئی ان کے درمیان مخصوص فرق بیان کر دے کہ مال میں جو باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے اس میں صغر کی تاثیر زیادہ ہے اس تاثیر سے جو تصرف فی النفس میں ہے، اس لئے کہ صغیر کو مالی ضرورتیں بہت پیش آتی ہیں کبھی کھانے، پینے کی ضرورت، کبھی کپڑوں اور جوتوں کی ضرورت، اور کبھی

استعمال کی دوسری چیزوں کی ضرورت پیش آتی ہے اور صغیر خود مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے شریعت نے اس کے باپ کے لئے تصرف فی المال کی ولایت ثابت کی ہے، لیکن صغر کی اس طرح کی تاثیر اس کے نفس میں نہیں ہے کیونکہ نابالغ میں شہوت نہیں ہوتی جس کو پورا کرنے کے لئے اس کو نکاح کی ضرورت ہو اس لئے نکاح کے سلسلہ میں اس کو ولی بنانے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے گی لہٰذا مال میں باپ کی ولایت تصرف میں صغر کو زیادہ دخل ہے بنسبت نفس میں ولایت کے تصرف کے، اس لئے تصرف فی النفس کی ولایت کو تصرف فی المال کی ولایت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا چنانچہ اس فرق کے بعد یہ قیاس فاسد ہو جائے گا۔

قولہ: وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّانِيْ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ الخ

قیاس کی قسم ثالث معلومہ بالاجتہاد والاستنباط

یہاں سے مصنفؒ قیاس کی قسم ثالث کو بیان فرما رہے ہیں کہ جو علت اجتہاد واستنباط کے ذریعے حاصل ہو، مصنفؒ نے اس کو تیسری قسم قرار دیا ہے حالانکہ حقیقت کے اعتبار سے یہ چوتھی قسم ہے کیونکہ فصل کے شروع میں کہا تھا کہ وہ علت یا تو کتاب اللہ سے ہوگی یا سنت سے یا اجماع سے یا مجتہد کے اجتہاد اور استنباط سے معلوم ہوگی، اس اعتبار سے یہ چوتھی قسم بنتی ہے، لیکن مصنفؒ نے اس کو شاید تیسری قسم اس لئے بنایا ہے کہ جو علت کتاب اللہ اور سنت سے معلوم ہو اس کو ایک علت قرار دیا ہو کہ وہ علت نص سے معلوم ہو نص چاہے کتاب اللہ ہو یا سنت رسول اللہ ﷺ ہو، اس اعتبار سے یہ دونوں پہلی قسم شمار ہوں گی اور دوسری قسم وہ علت جو اجماع سے ثابت ہو اور تیسری قسم وہ علت ہے جو اجتہاد اور استنباط سے معلوم ہو، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعے معلوم اور ثابت ہو جو علت مجتہد کے اجتہاد اور رائے سے معلوم ہو اس کا بیان ظاہر ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم کسی نص میں ایسا وصف پائیں جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف ثبوت حکم کو ثابت کرتا ہے ظاہر کی طرف نظر کرتے ہوئے وہ وصف اس حکم کا تقاضا کرتا ہو اور اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مقترن بھی ہو چکا ہو تو ایسی صورت میں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مناسبت کی وجہ سے یہ وصف حکم کے مناسب ہوگا اور یہی وصف حکم کی علت ہوگا اگرچہ شریعت نے اس وصف کی علت ہونے کی شہادت نہ دی ہو،

یعنی اجتہاد اور استنباط سے علت معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں حکم بیان کیا گیا ہے اس کے اوصاف میں غور کریں جو وصف حکم سے زیادہ مناسبت رکھتا ہو اور اس کا تقاضا بھی کرتا ہو تو اس وصف کو اس حکم کی علت قرار دیں اگرچہ شہادت شرعی موجود نہ ہو اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی شخص نے کسی فقیر کو ایک درہم دیا اور اس کی علت بیان نہیں کی تو غالب گمان یہی ہے کہ اس شخص نے اس فقیر کو ایک درہم اس کی حاجت کے دور کرنے کے لئے دیا ہوگا اور آخرت کا ثواب حاصل کرنے کے لئے دیا ہوگا اور فقیر کا محتاج ہونا اعطاء درہم کی علت ہے اور غالب گمان پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے،

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہیں گے کہ جب ہم نے ایک ایسا وصف دیکھا جو حکم کے مناسب ہے اور موضع

اجماع میں ایک جگہ حکم اس وصف کے ساتھ مقترن بھی ہو چکا ہے تو ظن غالب یہ ہوگا کہ یہ وصف اس حکم کی علت ہے اور ظن غالب پر شریعت میں عمل کرنا ضروری ہے، لیکن ظن غالب شریعت میں موجب عمل اس وقت ہوگا جب اس سے اوپر کی دلیل کتاب اللہ، سنت اور اجماع موجود نہ ہو جیسے مسافر سفر میں ہو اور اس کا ظن غالب یہ ہو کہ اس کے قریب ایک میل کی حدود کے اندر اندر پانی موجود ہے تو اس کے لئے تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی اور ظن غالب پر تحری کے مسائل کا اعتبار ہوگا جیسے کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور قبلہ کی سمت بتانے والا کوئی شخص بھی موجود نہیں مگر اس کا ظن غالب یہ ہے قبلہ اس طرف ہے تو تحری سے جس طرف سمتِ قبلہ کا ظن غالب ہو جائے اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

قولہ: وَحُكْمُ هٰذَا الْقِيَاسِ اَنْ يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ الخ

جس قیاس کی علت مجتہد کی رائے سے ثابت ہو اس قیاس کا حکم

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ قیاس جس کی علت مجتہد کی رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ یہ فرق مناسب سے باطل ہو جاتا ہے، اور فرق مناسب کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد نے اپنے اجتہاد سے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے معترض یہ ثابت کر دے کہ قیاس کرنے والے نے جس وصف کو اس حکم کی علت قرار دیا ہے یہ حکم سے زیادہ مناسبت نہیں رکھتا بلکہ دوسرا وصف اس حکم کی علت بننے کی زیادہ مناسبت رکھتا ہے اور دوسرا وصف اس حکم کی علت ہے تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا اور پہلے وصف کے ذریعے حکم کا جو ظن غالب حاصل ہوا تھا وہ بھی باقی نہیں رہے گا جب فرق بیان کرنے سے ظن غالب باقی نہیں رہا تو ظن غالب پر جو حکم مبنی تھا وہ حکم بھی باقی نہیں رہے گا۔

قولہ: وَعَلٰى هٰذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوْعِ الْاَوَّلِ الخ

قیاس کی اقسام ثلاثہ کے مراتب

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کی اقسام ثلاثہ کی علت میں فرق کی بنا پر قیاس پر عمل کرنے کے مرتبے اور درجے میں بھی فرق ہوگا چنانچہ قیاس کی پہلی قسم جس کی علت کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ سے ثابت ہو تو یہ اعلیٰ مرتبہ کا قیاس ہے اور اس پر عمل کرنا ایسا ہی ہے جیسے گواہوں کی تعدیل اور تزکیہ کے بعد فیصلہ کیا جائے اور جیسے قاضی کا یہ فیصلہ باطل نہیں ہو سکتا ایسے ہی قیاس کی یہ قسم بھی باطل نہیں ہو سکتی،

اور قیاس کی دوسری قسم جس کی علت اجماع سے ثابت ہو اس پر عمل کرنا ایسے ہی ہے جیسے گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کرنے کی طرح ہے جن کی عدالت قاضی کے ہاں ظاہر ہو لیکن قاضی نے گواہوں کی تزکیہ اور تعدیل نہ کروائی ہو اور تزکیہ اور تعدیل سے پہلے ہی گواہوں کی گواہی پر مدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا ہو جس طرح قاضی کے اس فیصلے پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح قیاس کی اس دوسری قسم پر بھی عمل کرنا واجب ہے مگر یہ پہلی قسم سے کم مرتبہ کی ہے اور قیاس کی تیسری قسم جس کی علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو اس پر عمل ایسا ہی ہے جیسا کہ قاضی نے مستور الحال گواہوں کی گواہی پر فیصلہ دے دیا ہو جن کی عدالت اور فسق کا حال قاضی کو معلوم نہ تھا تو اس تیسری قسم پر عمل کرنا واجب ہے اور یہ پہلی دو اقسام سے کم مرتبہ

قیاس ہے، لیکن اگر گواہوں کا فسق ظاہر ہوگیا تو قاضی کا یہ فیصلہ ان کی گواہی کے فاسد ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اسی طرح اگر یہ معلوم ہو جائے کہ مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا تھا وہ وصف علت نہیں بلکہ کوئی دوسرا وصف حکم کی علت ہے تو یہ قیاس بھی واجب العمل نہیں رہے گا۔

فَصْلٌ اَلْاَسْوِلَةُ الْمُتَوَجِّهَةُ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَةٌ اَلْمُمَانَعَةُ وَالْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ وَالْقَلْبُ وَالْعَكْسُ وَفَسَادُ الْوَضْعِ وَالْفَرْقُ وَالنَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ اَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مَنْعُ الْوَصْفِ وَالثَّانِيْ مَنْعُ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِمْ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ فَلَا يَسْقُطُ بِمَوْتِهٖ لَيْلَةَ الْفِطْرِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وُجُوْبَهَا بِالْفِطْرِ بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ بِرَاْسٍ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَكَذٰلِكَ اِذَا قِيْلَ قَدْرُ الزَّكوٰةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ كَالدَّيْنِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ بِاَنَّ قَدْرَ الزَّكوٰةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ اَدَائُهٗ وَاجِبٌ وَلَئِنْ قَالَ الْوَاجِبُ اَدَائُهٗ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالدَّيْنِ بَعْدَ الْمُطَالَبَةِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْاَدَآءَ وَاجِبٌ فِيْ صُوْرَةِ الدَّيْنِ بَلْ حَرُمَ الْمَنْعُ حَتّٰى يَخْرُجَ عَنِ الْعُهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ وَهٰذَا مِنْ قَبِيْلِ مَنْعِ الْحُكْمِ وَكَذٰلِكَ اِذَا قَالَ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيْثُهٗ كَالْغَسْلِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّثْلِيْثَ مَسْنُوْنٌ فِي الْغَسْلِ بَلْ اِطَالَةُ الْفِعْلِ فِيْ مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةً عَلَى الْمَفْرُوْضِ كَاِطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ فِيْ بَابِ الصَّلوٰةِ غَيْرَ اَنَّ الْاِطَالَةَ فِيْ بَابِ الْغَسْلِ لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاِسْتِيْعَابِ الْفِعْلِ كُلَّ الْمَحَلِّ وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِيْ بَابِ الْمَسْحِ بِاَنَّ الْاِطَالَةَ مَسْنُوْنٌ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِيْعَابِ وَكَذٰلِكَ يُقَالُ التَّقَابُضُ فِيْ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنُّقُوْدِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِيْ بَابِ النُّقُوْدِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِيْنُهَا كَيْلَا يَكُوْنَ بَيْعَ النَّسِيْئَةِ بِالنَّسِيْئَةِ غَيْرَ اَنَّ النُّقُوْدَ لَا تَتَعَيَّنُ اِلَّا بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا

ترجمہ: وہ اعتراضات جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں، (۱) ممانعت (۲) قول بموجب العلۃ (۳) قلب (۴) عکس (۵) فساد وضع (۶) فرق (۷) نقض (۸) معارضہ، بہرحال ممانعت تو اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک وصف کا انکار کرنا ہے اور دوسری قسم، حکم کا انکار کرنا ہے، اس کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقۃ الفطر، فطر کی وجہ سے واجب الاداء ہوتا ہے لہٰذا عید الفطر کی رات میں اس کے مرنے سے ساقط نہیں ہوگا، ہم کہیں گے کہ ہم اس کا وجوب فطر کی وجہ سے تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک صدقہ فطر واجب ہوتا ایسے راس کی وجہ جس کی وہ مؤنہ یعنی خرچ برداشت کرتا ہے اور جس کا وہ ولی ہے، اور اسی طرح جب کہا جائے زکوۃ کی مقدار ذمہ میں واجب ہے پس ہلاک نصاب سے مقدار زکوۃ ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ دَین،

ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مقدار زکوۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ اس کا ادا کرنا واجب ہے، اور اگر کوئی کہے واجب مقدار زکوۃ کو ادا کرنا ہے پس ہلاک نصاب سے وجوب ساقط نہ ہوگا جیسا کہ مطالبہ کے بعد دَین ساقط نہیں ہوتا، ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ادا کرنا واجب ہے دَین کی صورت میں بلکہ روکنا حرام ہے یہاں تک کہ تخلیہ کے ذریعہ سے دَین کی ذمہ داری سے نکلے

اور یہ منع حکم کی قبیل سے ہے،

اور اسی طرح جب کہا کہ مسح کرنا باب وضو میں رکن ہے تو اس کو تین بار کرنا مسنون ہونا چاہئے جیسا کہ اعضاء کو دھونا، تو ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ تین بار دھونا مسنون ہے اعضاء کے غسل میں بلکہ محل فرض میں فعل کو لمبا کرنا مسنون ہے مقدار فرض پر زیادتی کرنے کے لئے جیسا کہ قیام اور قرأت کو لمبا کرنا مسنون ہے باب صلوٰۃ میں، مگر باب غسل میں فعل کو لمبا کرنا متصور نہیں ہوگا مگر تکرار سے اس لئے کہ فعل غسل پورے محل کو گھیرے ہوئے ہے، اور اسی کی مثل ہم باب مسح میں کہیں گے کہ فعل مسح کو لمبا کرنا مسنون ہے استیعاب کے طور پر،

اور اسی طرح کہا جاتا ہے بیع الطعام بالطعام میں دونوں طرف سے قبضہ کرنا شرط ہے جیسا کہ نقود میں، تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دونوں طرف سے قبضہ کرنا باب نقود میں شرط ہے بلکہ شرط ان نقود کو متعین کرنا ہے تا کہ ادھار کا ادھار کے بدلہ میں بیچنا نہ ہو جائے لیکن نقود ہمارے ہاں بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے قیاس پر وارد ہونے والے آٹھ اعتراضات کو نقل کیا ہے پھر پہلے اعتراض ممانعت، اور ممانعت کی دو قسمیں بیان کی ہیں اور ان کی مثالیں دی ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلْاَسْوِلَۃُ الْمُتَوَجِّھَۃُ عَلَی الْقِیَاسِ ثَمَانِیَۃٌ الخ

قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضاتِ ثمانیہ

مصنفؒ حجیت قیاس، شرائط قیاس اور رکن قیاس بیان فرمانے کے بعد اس فصل میں قیاس پر وارد ہونے والے آٹھ اعتراضات کو بیان فرما رہے ہیں، ان اعتراضات کا تعلق چونکہ علم مناظرہ سے ہے اس لئے بعض اصولیین ان اعتراضات کو علم مناظرہ میں بیان فرماتے ہیں، وہ آٹھ اعتراضات یہ ہیں۔ (۱) ممانعت (۲) قول بموجب العلۃ (۳) قلب (۴) عکس (۵) فساد وضع (۶) فرق (۷) نقض (۸) معارضہ

قولہ: اَمَّا الْمُمَانَعَۃُ فَنَوْعَانِ الخ

اعتراض اوّل ممانعت

ممانعت یہ ہے کہ سائل، معلل اور مستدل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے پھر ممانعت کی دو قسمیں ہیں۔

ممانعت کی قسمِ اوّل منع الوصف: کہ وصف کا انکار کرنا یعنی معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اس وصف

کے علت ہونے کا انکار کردے اور یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت بنایا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت اس کے علاوہ دوسرا وصف ہے۔

ممانعت کی قسمِ ثانی منع الحکم: حکم کا انکار کرنا یعنی معلل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے سائل اس وصف کا وجود بھی تسلیم کرے اور یہ بھی تسلیم کرے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن معلّل نے جو حکم ثابت کیا ہے اس حکم کا انکار کردے اور یوں کہے کہ آپ کا یہ حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے علاوہ دوسرا حکم ثابت ہوتا ہے۔

قولہ: مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهِمْ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ الخ

قسم اوّل منع الوصف کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ ممانعت کی قسم اوّل منع الوصف کی دو مثالیں بیان فرما رہے ہیں۔

منع الوصف کی مثال اوّل: شوافع کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عید الفطر کی رات مرجائے تو صدقہ فطر ادا کرنا پڑے گا ساقط نہیں ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ صدقہ فطر واجب ہونے کی علت فطر ہے اور فطر رمضان شریف کی آخری رات غروب آفتاب کے بعد شروع ہو جاتی ہے لہٰذا اگر کوئی شخص عید الفطر کا چاند دیکھنے کے بعد رات میں مرگیا تو اس کے ذمہ سے صدقہ فطر ساقط نہ ہوگا، لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ شوافع نے جس وصف یعنی فطر کو وجوب صدقہ فطر کی علت قرار دیا ہے ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ صدقہ فطر کے وجوب کی علت ''رَأْسٌ يَّمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ '' ہے کہ وہ ایسا رأس جس کے خرچ کا یہ شخص بوجھ برداشت کررہا ہے اور ان کے امور کی نگرانی کرتا ہے، لہٰذا عید کے دن صبح صادق سے پہلے جو لوگ مرجائیں گے ان پر صدقہ فطر واجب نہیں ہوگا اور عید الفطر کی رات اگر کوئی بچہ پیدا ہوا یا کوئی آدمی مسلمان ہوگیا تو ان پر صدقہ فطر واجب ہوگا۔

قولہ: وَكَذَالِكَ اِذَا قِيْلَ قَدْرُ الزَّكٰوةِ وَاجِبٌ فِى الذِّمَّةِ الخ

منع الوصف کی مثال ثانی: اگر سال مکمل ہونے کے بعد کسی کا نصاب مکمل ہلاک ہوجائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زکوۃ بھی ساقط ہوجائی گی اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زکوۃ ساقط نہیں ہوگی، حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کہ زکوۃ سال مکمل ہونے کے بعد اس کے ذمہ میں واجب ہوچکی ہے اور جو چیز ذمہ میں واجب ہوجائے وہ بغیر ادا کئے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتی جیسے دَین بغیر ادائیگی کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا لہٰذا زکوۃ بھی ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، لہٰذا بقائے واجب کی علت مقدار زکوۃ کا ذمہ میں واجب ہونا ہے اور مال نصاب کے ہلاک ہونے کے بعد بقائے واجب کی علت یعنی ذمہ میں مقدار زکوۃ کا واجب ہونا چونکہ موجود ہے اس لئے اس کا حکم یعنی واجب بھی باقی رہے گا،

لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مقدار زکوۃ کا ذمہ میں واجب ہونا بقائے واجب کی علت ہے بلکہ نصاب کی وجہ سے مقدار زکوۃ کا ادا کرنا وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے، تو وجوبِ زکوۃ کا سبب نصاب ہے اس کی وجہ سے زکوۃ ادا کرنا واجب ہوتا ہے تو جب مالِ نصاب ہلاک ہو گیا تو وجوب کا حکم بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

قوله: وَلَئِنْ قَالَ اَلْوَاجِبُ اَدَائُهٗ فَلاَ يَسْقُطُ بِالْهَلاَكِ الخ

قسم ثانی، منع الحکم کی مثالیں

مصنفؒ نے پہلے دو مثالیں منع الوصف کی بیان کی تھیں اب یہاں سے تین مثالیں منع الحکم کی بیان فرمارہے ہیں منع الحکم کا مطلب یہ ہے کہ سائل معلل اور مستدل کے حکم کا انکار کر دے۔

منع الحکم کی مثال اوّل: اگر کوئی معترض کہے کہ زکوۃ جب واجب ہو جاتی ہے تو اس کا ادا کرنا ذمہ میں واجب ہو جاتا ہے اس لئے مال کی ہلاکت سے زکوۃ کا وجوب ساقط نہیں ہوگا، جیسے دائن کی طرف سے دَین کے مطالبے کے بعد دَین کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے اور یہ ادا کرنا مال کے ہلاک ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا،

تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ دَین کی صورت میں ادائے دَین کے واجب ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے یعنی مدیون پر دَین کا ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مال اور دائن کے درمیان تخلیہ واجب ہے، یعنی دائن، مدیون کے مال سے اپنے دمن کی بقدر مال لینا چاہے تو مدیون پر اس کو منع کرنا حرام ہے، تو اس مسئلہ میں معترض نے ادائے دَین کو حکم قرار دیا ہے لیکن ہم نے اس حکم کا انکار کر کے تخلیہ کو حکم قرار دیا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وجوبِ اداء کا انکار کرنا منع الحکم کی قبیل میں سے ہے، منع الوصف کی قبیل میں سے نہیں کیونکہ وجوبِ ادا احکام میں سے ایک حکم ہے۔

قوله: وَكَذَالِكَ اِذَا قَالَ اَلْمَسْحُ رُكْنٌ فِىْ بَابِ الْوُضُوْءِ الخ

منع الحکم کی مثال ثانی: شوافع کے ہاں جیسے وضو میں اعضاءِ ثلاثہ کو تین بار دھونا بالاتفاق سنت ہے اسی طرح سر کا مسح بھی تین بار کرنا سنت ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسح رأس وضو میں ایک رکن ہے جیسے اعضاءِ ثلاثہ کو دھونا رکن ہے اور جس طرح ان تینوں اعضاء کے دھونے میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی،

احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اعضاءِ مغسولہ میں غَسل میں تثلیث مسنون ہے بلکہ اعضاءِ مغسولہ میں فعل غَسل کو محل فرض میں لمبا کرنا مسنون ہے تاکہ مقدار فرض میں کچھ زیادتی ہو جائے، اور محل فرض میں فعل کو لمبا کرنا اس لئے مسنون ہے

تا کہ اس سے فرض کی تکمیل ہو جائے اور سنتوں کے مشروع ہونے کا مقصود بھی فرائض کی تکمیل ہے، اور فرائض کی تکمیل اس طرح ہوتی ہے کہ محل فرض میں فرض کو مقدار مفروض سے بڑھا دیا جائے اور طویل کر دیا جائے جیسے نماز میں قیام کی تکمیل کے لئے قیام کو لمبا کرنا سنت ہے اور قرأت کی تکمیل کے لئے قرأت کو لمبا کرنا سنت ہے اسی طرح وضو کی تکمیل میں بھی محل فرض میں فعل کو مقدار فرض سے لمبا کرنا سنت ہوگا مگر ہر جگہ اطالے کا انداز الگ الگ ہے غسل میں اطالہ فعل میں تکرار سے حاصل ہوتا ہے اس لئے اعضاءِ مغسولہ میں تکرار اور تثلیث کو مسنون قرار دیا گیا ہے، اس لئے نہیں کہ نفس تثلیث مسنون ہے اور یہی ہم مسح رأس میں کہتے ہیں کہ چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور اس کی اطالت اور تکمیل مسنون ہے اور مسح رأس میں اطالت اور تکمیل استیعاب رأس کے ساتھ حاصل ہو جاتی ہے اس لئے مسح رأس میں استیعاب مسنون ہوگا تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

قوله: وَكَذَالِكَ يُقَالُ التَّقَابُضُ فِیْ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ الخ

منع الحکم کی مثال ثالث: یہ ہے کہ اگر کسی نے غلے کو غلے کے بدلے میں فروخت کیا جیسے گندم کو گندم کے عوض میں فروخت کیا تو شوافع کے نزدیک مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے احناف کے نزدیک نقدین میں تو قبضہ کرنا ضروری ہے مگر دیگر اموال ربویہ میں تعیین ہی کافی ہے تقابض ضروری نہیں، شوافع نے اس کو بیع الصرف پر قیاس کیا ہے جس طرح بیع الصرف یعنی سونا، چاندی میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے اسی طرح بیع الطعام بالطعام میں بھی قبضہ کرنا ضروری ہوگا،

ہم اس قیاس کے متعلق ممانعت کے طور پر کہتے ہیں کہ ہم مانتے ہی نہیں کہ نقود پر مجلس عقد میں جانبین سے قبضہ ضروری ہے بلکہ عوضین کو متعین کرنا ضروری ہے تا کہ ادھار کی ادھار کے بدلے بیع نہ ہو جائے اور نقود چونکہ بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے اس لئے قبضہ کو شرط قرار دیا گیا ہے اور طعام چونکہ اشارے سے متعین ہو جاتا ہے اس لئے طعام کو متعین کرنے کے لئے قبضہ کرنا ضروری نہیں۔

وَاَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجِبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيْمُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانُ اَنَّ مَعْلُوْلَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلِّلُ وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِیْ بَابِ الْوُضُوْءِ فَلَا يَدْخُلُ تحت الغسل لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِی الْمَحْدُوْدِ قُلْنَا اَلْمِرْفَقُ حَدُّ السَّاقِطِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِی الْمَحْدُوْدِ وَ كَذَالِكَ يُقَالُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ كَالْقَضَاءِ، قُلْنَا صَوْمُ الْفَرْضِ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ اِلَّا اَنَّهٗ وُجِدَ التَّعْيِيْنُ هٰهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَئِنْ قَالَ صَوْمُ رَمَضَانَ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَا يَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ اِلَّا اَنَّ التَّعْيِيْنَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِی الْقَضَاءِ فَلِذَالِكَ يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ وَهٰهُنَا وُجِدَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ

ترجمہ: اور بہر حال جو قول بموجب العلت ہے پس وہ وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا ہے اور اس بات کو بیان کرنا ہے اس علت کا

معلول اس معلول کے علاوہ ہے جس کا معلل نے دعوی کیا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ باب وضو میں کہنی حد ہے پس وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی اس لئے کہ حد، محدود میں داخل نہیں ہوتی، ہم کہیں گے کہ مرفق ساقط کی حد ہے پس وہ ساقط کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ حد، محدود میں داخل نہیں ہوتی،

اور اسی طرح کہا جائے گا کہ رمضان کا روزہ فرض ہے پس وہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوگا جیسے قضاء کا روزہ، ہم کہیں گے کہ فرض روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے لیکن یہاں تعیین شریعت کی طرف سے پائی گئی ہے، اور اگر حضرت امام شافعیؒ فرمائیں کہ صوم رمضان بندے کی تعیین کے بغیر جائز نہیں ہوتا جیسے قضاء کا روزہ، تو ہم کہیں گے کہ قضاء کا روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے مگر قضاء میں تعیین شریعت کی طرف سے ثابت نہیں ہوئی اس لئے بندے کی تعیین کو شرط قرار دیا گیا ہے اور یہاں تعیین شریعت کی طرف سے پائی گئی ہے پس بندے کی تعیین شرط نہیں ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتابؒ نے قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات میں سے دوسرا اعتراض القول بموجب العلۃ اور اس کی تشریح بیان فرمائی ہے اور پھر اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا الْقَوْلُ بِالْمُوْجِبِ فَهُوَ تَسْلِيْمُ الخ

اعتراض ثانی قول بموجب العلۃ

قول بموجب العلۃ کا مطلب یہ ہے کہ معترض حکم کی علت کو تسلیم کرے مگر اس کے معلول اور حکم کو تسلیم نہ کرے اور انکار کرے اور اس بات کا دعوی کرے کہ اس علت کا معلول اس علت کے علاوہ ہے جس کا معلل اور مستدل نے دعوی کیا ہے یعنی اس علت پر قیاس کرنے والے نے جو حکم مرتب کیا ہے وہ حکم مرتب نہیں بلکہ اس کے علاوہ کوئی اور حکم مرتب ہے۔

قولہ: وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ الخ

قول بموجب العلۃ کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ قول بموجب العلۃ کی دو مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔

مثال اوّل: جمہور احناف کے نزدیک مرفقین غسل یدین میں داخل ہیں لیکن امام زفرؒ کے نزدیک مرفقین غسل یدین میں داخل نہیں اس لئے کہنیوں کو دھونا امام زفرؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وضو میں "اِلَی الْمَرَافِقِ" حد اور غایت ہے اور غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی لہٰذا مرفق، مغیا یعنی ید کے غسل میں داخل نہیں ہوگی لہٰذا مرفق کا دھونا بھی فرض نہ ہوگا،

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی یہ تو تسلیم ہے کہ مرفق حد ہے لیکن غسل ید کیلئے حد نہیں بلکہ جانب ساقط یعنی ہاتھ کا وہ حصہ جو بغل کیطرف ہے اور غسل سے ساقط ہے اس کی حد ہے، جس کو غایت اسقاط کہتے ہیں اور غایت مغیا اور حد محدود میں داخل نہیں ہوتی تو مرفق کا حکم غسل ساقط نہیں ہوگا تو اس کا غسل واجب ہوگا اور کہنیاں ہاتھ کے اس حصے کی حد ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے دھونے سے ساقط کردیا ہے اگر یہ حد نہ ہوتی تو ہاتھوں کو بغل تک دھونا ضروری ہوتا اللہ تعالیٰ نے ''اِلَی الْمَرَافِقِ'' فرما کر کہنیوں کے اوپر کے حصے کو دھونے سے ساقط کردیا ہے، اب یہاں پر وصف یعنی مرفق کے حد ہونے کی علت کو تو تسلیم کیا ہے لیکن امام زفرؒ نے غسل ید کی علت قرار دیا ہے لیکن جمہور نے اس کے علاوہ دوسرے حکم یعنی جانب ساقط کی علت قرار دیا ہے۔

قولہ: وَ كَذَالِكَ يُقَالُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ الخ

مثال ثانی: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمضان کا روزہ مطلق نیت کے ساتھ بھی ادا ہو جاتا ہے تعیین رمضان کی نیت ضروری نہیں ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک رمضان کا روزہ مطلق نیت سے ادا نہیں ہوتا بلکہ اس کو رمضان کی نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے حضرت امام شافعیؒ اس کو قیاس کرتے ہیں قضاءِ رمضان کے روزوں پر، قضاء رمضان کا روزہ بھی فرض ہے اور رمضان کا روزہ بھی فرض ہے، جس طرح قضاء رمضان کے روزے میں بالاتفاق تعیین ضروری ہے اسی طرح رمضان کے روزے میں بھی تعیین نیت ضروری ہوگی اور دونوں میں علت فرض ہونے کا وصف ہے اور تعیین کا ضروری ہونا اس کا حکم ہے،

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ نے جس کو علت بنایا ہے یعنی صوم فرض کا بغیر تعیین کے ادا نہ ہونا، یہ تو تسلیم ہے، لیکن اس کا حکم یعنی بندے کا صوم رمضان کی تعیین کرنا ضروری ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ صوم رمضان میں شریعت کی طرف سے تعیین پائی جاتی ہے اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ''اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ'' کہ جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو سوائے رمضان کے اور کوئی روزہ ادا نہ ہوگا، جب شریعت کی طرف سے تعیین پائی گئی ہے تو شریعت کی تعیین بندے کی تعیین سے بڑھ کر ہے اس لئے بندے کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے،

اگر کوئی شافعی المسلک اعتراض کے طور پر یہ کہے کہ صوم رمضان قضاء کی طرح ہے فرضیت میں تو جیسے قضا میں تعیین عبد ضروری ہے تو صوم رمضان میں بھی تعیین عبد ضروری ہوگی،

تو اس کا جواب یہ ہے کہ قضاء رمضان میں بندے کی تعیین اس لئے ضروری ہے کہ اس میں شریعت کی طرف سے تعیین نہیں پائی گئی اس لئے بندے کی تعیین کو شرط قرار دیا گیا ہے، اور رمضان کے روزے میں چونکہ شریعت کی طرف سے تعیین پائی جاتی ہے اس لئے بندے کی طرف سے تعیین ضروری نہ ہوگی کیونکہ شریعت کی تعیین بندے کی تعیین سے بڑھ کر ہوتی ہے اس لئے بندے کا متعین کرنا شرط نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الْقَلْبُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُوْلًا لِذَالِكَ الْحُكْمِ وَمِثَالُهُ فِى الشَّرْعِيَّاتِ جَرَيَانُ الرِّبٰو فِى الْكَثِيْرِ يُوْجِبُ جَرَيَانَهُ فِى الْقَلِيْلِ كَالْاَثْمَانِ فَيَحْرُمُ بَيْعُ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ

بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ قُلْنَا لَا بَلْ جَرَيَانُ الرِّبٰو فِي الْقَلِيْلِ يُوْجِبُ جَرَيَانَهٗ فِي الْكَثِيْرِ كَالْاَثْمَانِ وَكَذٰلِكَ فِي مَسْئَلَةِ الْمُلْتَجِيْ بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ اِتْلَافِ النَّفْسِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ اِتْلَافِ الطَّرَفِ كَالصَّيْدِ قُلْنَا بَلْ حُرْمَةُ اِتْلَافِ الطَّرَفِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ اِتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَاِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهٗ مَعْلُوْلَةً لِذٰلِكَ الْحُكْمِ لَا تَبْقٰى عِلَّةً لَهٗ لِاسْتِحَالَةِ اَنْ يَّكُوْنَ الشَّيْئُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْئِ وَّ مَعْلُوْلًا لَهٗ وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مِنَ الْقَلْبِ اَنْ يَّجْعَلَ السَّائِلُ مَاجَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِمَا ادَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ فَيَصِيْرُ حُجَّةً لِلسَّائِلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعَلِّلِ مِثَالُهٗ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَيُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهٗ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ فَرْضًا لَا يُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهٗ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهٗ كَالْقَضَاءِ

ترجمہ: اور بہر حال قلب تو اس کی دو قسمیں ہیں ان دو میں سے ایک یہ ہے کہ معلل نے جس چیز کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اسی چیز کو حکم کا معلول بنادے، اس کی مثال شرعی احکام میں یہ ہے کہ مال کثیر میں ربوا کا جاری ہونا قلیل میں ربوا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان، پس ایک مٹھی طعام کی بیع دو مٹھی کے عوض میں حرام ہوگی، ہم کہتے ہیں کہ نہیں، بلکہ قلیل میں ربوا کا جاری ہونا کثیر میں ربوا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان،

اور اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے کے مسئلہ میں اتلاف نفس کا حرام ہونا اتلاف عضو کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار، جب حکم کی علت کو اسی حکم کا معلول بنا دیا جائے تو وہ علت اس حکم کی علت باقی نہ رہے گی کیونکہ محال ہے یہ بات کہ ایک شئی ایک شئی کی علت بھی ہو اور اسی شئی کی معلول بھی ہو،

اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معلل نے جس وصف کو حکم کے دعوی کی علت بنایا ہے سائل اسی وصف کو اس حکم کی ضد کے لئے علت بنادے پس یہ وصف سائل کے لئے حجت بن جائے گا بعد اس کے کہ وہ مستدل کے لئے حجت تھا، اس کی مثال صوم رمضان، صوم فرض ہے لہٰذا اس کے لئے تعیین شرط ہوگی جیسا کہ قضاء کا روزہ، ہم کہیں گے کہ جب صوم فرض ہے تو اس کے لئے تعیین شرط نہ ہوگی بعد اس کے کہ اس کے لئے دن متعین ہو چکا ہے جیسا کہ قضاء کا روزہ۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے قیاس پر وارد ہونے والا تیسرا اعتراض قلب اور اس کی دو قسمیں بیان کی ہیں پھر دونوں قسموں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَاَمَّا الْقَلْبُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَّجْعَلَ الخ

اعتراضِ ثالث قلب

قلب کا لغوی معنی الٹا کرنا، خواہ الٹا کرنا اس طرح ہو کہ اوپر والا حصہ نیچے کر دیا جائے اور نیچے والا اوپر کر دیا جائے، جیسے قلب الکوز، کوزہ کو

الٹا کرنا یہ الٹا کرنا اس طرح ہو کہ اندر والے حصہ کو اوپر کر دیا جائے اور باہر والے حصے کو اندر کر دیا جائے جیسے قلب القمیص قمیص کو الٹا کرنا،

اور اصطلاح میں قلب اسے کہتے ہیں کہ ایک شئی کی ہیئت کو اس ہیئت کے خلاف کیساتھ بدل دینا جس پر وہ تھی، قلب کی دو قسمیں ہیں۔

قلب کی قسم اوّل: کہ معلل اور مستدل نے جس چیز کو حکم کی علت بنایا ہے معترض اسی چیز کو معلول یعنی حکم قرار دے دے، اور جس چیز کو معلل نے معلول بنایا ہے معترض اور سائل اسی چیز کو علت قرار دے دے، یعنی علت کو حکم قرار دے دے اور حکم کو علت قرار دے۔

قوله: وَمِثَالُهُ فِی الشَّرْعِیَّاتِ جَرْیَانُ الرِّبٰو فِی الْکَثِیْرِ الخ

قلب کی قسمِ اوّل کی دو مثالیں

یہاں سے مصنفؒ نے قلب کی قسم اوّل کی احکام شرعیہ میں دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

مثال اوّل: اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سونا، چاندی کے قلیل میں بھی ربوا حرام ہے اور کثیر میں بھی، اختلاف اس بات میں ہے کہ غیر اثمان میں ربوا حرام ہونے میں قلیل اور کثیر میں فرق ہے یا نہیں، شوافع کے نزدیک جیسے اناج کی مقدار کثیر میں ربوا بالاتفاق حرام ہے اسی طرح مقدار قلیل میں بھی ربوا حرام ہوگا لہٰذا شوافع کے نزدیک ''بَیْعُ الْحَفْنَةِ بِالْحَفْنَتَیْنِ'' جائز نہیں ہوگی، لیکن احناف کے نزدیک کثیر اناج میں ربوا حرام ہے قلیل میں ربوا حرام نہیں ہے قلیل کا معیار یہ ہے کہ نصف صاع سے کم ہو لہٰذا احناف کے ہاں ''بیع الحفنة بالحفنتین'' جائز ہوگی کیونکہ یہ قلیل ہے، اب مثال یوں ہے کہ شوافع حضرات کہتے ہیں کہ غلے کی کثیر مقدار میں ربوا بالاتفاق حرام ہے تو قلیل مقدار میں بھی ربوا حرام ہوگا، جیسا کہ ثمن یعنی سونے، چاندی کی مقدار قلیل اور کثیر دونوں میں ربوا حرام ہوتا ہے اور دونوں کے درمیان علت یہ ہے کہ اناج اور ثمن دونوں اموال ربویہ میں سے ہیں، اور غلے کی مقدار کثیر میں ربوا کا جاری ہونا علت اور قلیل مقدار میں ربوا کا جاری ہونا معلول ہے جب غلے کی قلیل مقدار میں بھی ربوا حرام ہے تو غلے کی ایک مٹھی کو دو مٹھی کے بدلے میں بیچنا بھی ناجائز اور حرام ہوگا،

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ ایسا نہیں جیسا کہ آپ نے کہا بلکہ معاملہ اس کے الٹ ہے غلے کی مقدار قلیل میں ربوا کا جاری ہونا علت ہے اور مقدار کثیر میں ربوا کا جاری ہونا معلول ہے اور غلے کی مقدار قلیل وہ ہے جسے شرعی پیمانہ میں ناپا جا سکے اور کم از کم شرعی پیمانہ جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے وہ نصف صاع ہے، اور غلے کی ایک مٹھی کو شریعت کے پیمانہ میں ناپا نہیں جا سکتا تو یہ قلیل مقدار میں داخل نہیں ہے جب ربوا کی علت نہیں پائی گئی تو غلے کی ایک مٹھی کو دو مٹھی کے عوض میں بیچنا حرام نہیں ہوگا جیسا کہ ثمنوں میں قلیل اور کثیر مقدار میں ربوا جاری ہوتا ہے، تو شوافع نے جس چیز کو علت بنایا تھا ہم نے اس کو معلول بنا دیا ہے اور جس چیز کو انہوں نے معلول بنایا تھا اس کو ہم نے علت بنا دیا ہے اور یہی قلب ہے۔

قوله: وَکَذٰلِکَ فِیْ مَسْئَلَةِ الْمُلْتَجِیْ بِالْحَرَمِ الخ

مثال ثانی: یہاں سے مصنفؒ قلب کی قسم اول کی دوسری مثال بیان فرمار ہے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اس سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں، شوافع کے نزدیک قاتل سے حرم میں قصاص لینا جائز ہے اور احناف کے نزدیک قاتل سے حرم میں قصاص لینا جائز نہیں ہے بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے اور وہ مجبور ہو کر حرم سے باہر نکلے پھر اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اگر کوئی کسی کا عضو کاٹ کر حرم میں داخل ہو جائے تو اس پر دونوں حضرات متفق ہیں کہ اس سے حرم میں قصاص لیا جائے گا،

شوافع یہ دلیل دیتے ہیں کہ اتلاف نفس کی حرمت، اتلاف عضو کی حرمت کو واجب کرتی ہے یعنی حرم میں جان سے مار ڈالنے کا حرام ہونا علت ہے اور عضو کاٹنے کا حرام ہونا اس کا حکم اور معلول ہے جیسے حرم کے شکار میں شکار کو جان سے مار ڈالنے کا حرام ہونا علت ہے اور اس شکار کا عضو کاٹنے کا حرام ہونا اس کا حکم اور معلول ہے اس لئے کسی شکار کو حرم میں جان سے مارنا بھی حرام ہے اور اس کے کسی عضو کو کاٹنا بھی حرام ہے، اسی طرح ملتجی بالحرم کے مسئلہ میں بھی ہوگا کہ اس کے عضو کو حرم میں قصاصاً کاٹنا بالاتفاق جائز ہے تو اس کو قصاصاً قتل کرنا بھی جائز ہونا چاہئے، ہم احناف جواب میں کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسے شوافع تم نے کہا بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اتلاف عضو کی حرمت اتلاف نفس کی حرمت کو واجب کرتی ہے یعنی اتلاف عضو کی حرمت علت ہے اور اتلاف نفس کی حرمت معلول اور حکم ہے جیسے شکار میں اس کے عضو کو حرم میں کاٹنا چونکہ حرام ہے اس لئے اس کو قتل کرنا بھی حرام ہوگا تو جب حرمت اتلاف نفس معلول بن گیا تو اب یہ اس کے لئے علت نہ ہوگا کیونکہ ایک شئی کا ایک ہی شئی کا علت اور معلول بنا محال ہے، یعنی مستدل نے جس چیز کو علت بنایا تھا تو سائل نے اسی چیز کو معلول بنا دیا ہے تو وہ علت بن کر باقی نہیں رہے گی کیونکہ ایک ہی چیز کا علت اور معلول ہونا محال ہے۔

قولہ: وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ مِنَ الْقَلْبِ اَنْ یَّجْعَلَ السَّائِلُ الخ

قلب کی قسم ثانی

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معلل اور مستدل نے جس وصف کو حکم کی علت بنایا ہے معترض نے اسی وصف کو اس حکم کی ضد کے لئے علت بنا دیا ہو پس وہ وصف معترض کے لئے حجت بن جائے گا حالانکہ وہ وصف قلب سے قبل مستدل اول کے لئے حجت تھا۔

قولہ: مِثَالُہٗ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ الخ

قلب کی قسم ثانی کی مثال

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صوم رمضان صوم فرض ہے اور ہر صوم فرض میں تعیین نیت ضروری ہے لہٰذا صوم رمضان میں بھی تعیین نیت ضروری ہے جس طرح قضاءِ رمضان میں تعیین نیت ضروری ہے، شوافع نے تعیین نیت ضروری ہونے کے لئے روزے کے فرض ہونے کو علت قرار

دیا ہے اور دونوں کے لئے تعیین نیت کے ضروری ہونے کا حکم ثابت کیا ہے،

لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ رمضان کے روزے کا فرض ہونا تعیین نیت کے شرط ہونے کی علت نہیں ہے بلکہ فرض ہونے کا وصف تو عدم تعیین کا تقاضا کرتا ہے اس لئے کہ جب روزہ فرض ہے اس کے لئے تعیین نیت شرط نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ شریعت کی طرف سے پہلے ہی متعین ہے جیسا کہ قضاء کے روزے کے لئے جب دن متعین کر دیا کہ میں صبح قضاء رمضان رکھوں گا اب وہ متعین ہو گیا دوبارہ متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے دیکھیں حضرت امام شافعیؒ نے روزے کے فرض ہونے کے وصف تعیین نیت کے شرط ہونے کی علت قرار دیا ہے اور احناف نے فرض ہونے کے وصف کو عدم تعیین کی علت بنایا ہے اب فرض ہونے کا وصف احناف کے لئے حجت بن گیا جب کہ پہلے حضرت امام شافعیؒ کے لئے حجت تھا۔

وَاَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِىْ اَنْ يَتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِاَصْلِ الْمُعَلِّلِ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ الْمُعَلِّلُ مُضْطَرًّا اِلٰى وَجْهِ الْمُفَارَقَةِ بَيْنَ الْاَصْلِ وَ الْفَرْعِ وَ مِثَالُهُ الْحُلِيُّ اُعِدَّتْ لِلْاِبْتِذَالِ فَلَا يَجِبُ فِيْهَا الزَّكٰوةُ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ قُلْنَا لَوْ كَانَ الْحُلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ فَلَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ فِىْ حُلِيِّ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَاَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَالْمُرَادُ بِهٖ اَنْ يُجْعَلَ الْعِلَّةُ وَصْفًا لَا يَلِيْقُ بِذٰلِكَ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِىْ قَوْلِهِمْ فِىْ اِسْلَامِ اَحَدِ الزَّوْجَيْنِ اِخْتِلَافُ الدِّيْنِ طَرَءَ عَلَى النِّكَاحِ فَيُفْسِدُهٗ كَارْتِدَادِ اَحَدِ الزَّوْجَيْنِ فَاِنَّهٗ جَعَلَ الْاِسْلَامَ عِلَّةً لِزَوَالِ الْمِلْكِ قُلْنَا الْاِسْلَامُ عُهِدَ عَاصِمًا لِلْمِلْكِ فَلَا يَكُوْنُ مُؤَثِّرًا فِىْ زَوَالِ الْمِلْكِ وَكَذٰلِكَ فِىْ مَسْئَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ اَنَّهٗ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَى النِّكَاحِ فَلَا يَجُوْزُ لَهُ الْاَمَةُ كَمَا لَوْ كَانَتْ تَحْتَهٗ حُرَّةٌ قُلْنَا وَصْفُ كَوْنِهٖ حُرًّا قَادِرًا يَقْتَضِىْ جَوَازَ النِّكَاحِ فَلَا يَكُوْنُ مُؤَثِّرًا فِىْ عَدَمِ الْجَوَازِ وَاَمَّا النَّقْضُ فَمِثْلُ مَايُقَالُ الْوُضُوْءُ طَهَارَةٌ فَيُشْتَرَطُ لَهُ النِّيَّةُ كَالتَّيَمُّمِ قُلْنَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْاِنَاءِ وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ اَلْمَسْحُ رُكْنٌ فِى الْوُضُوْءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيْثُهٗ كَالْغَسْلِ قُلْنَا اَلْمَسْحُ رُكْنٌ فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيْثُهٗ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيَمُّمِ

ترجمہ: اور بہر حال عکس، پس ہم اس سے مراد لیتے ہیں کہ سائل معلل کی دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے کی طرف مجبور ہو جائے اور اس کی مثال وہ زیورات ہیں جن کو استعمال کے لئے تیار کیا گیا ہو پس ان زیورات میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی استعمال کے کپڑوں کی طرح، ہم کہیں گے کہ اگر زیورات کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ ان کے استعمال کے کپڑوں میں،

اور بہر حال فساد وضع پس اس سے مراد یہ ہے کہ علت ایسے وصف کو بنایا جائے جو اس حکم کے لائق نہ ہو اس کی مثال شوافع کے احد الزوجین کے اسلام لانے کے قول میں ہے کہ اختلاف دین نکاح پر طاری ہو تو نکاح کو فاسد کر دے گا جیسا کہ احد الزوجین کا مرتد ہونا، پس حضرت امام شافعیؒ نے اسلام کو ملک نکاح کے زائل ہونے کی علت بنایا ہے ہم کہیں گے کہ اسلام ملک کا محافظ ہو کر معروف ہے تو اسلام زوال ملک میں مؤثر

نہ ہوگا، اسی طرح طولِ حُرّۃ کے مسئلہ میں یہ کہ نکاح کرنے والا آزاد ہے نکاح کرنے پر قادر ہے پس اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو، ہم کہیں گے کہ ناکح کے حر، قادر ہونے کا وصف جوازِ نکاح کا تقاضا کرتا ہے اس لئے یہ وصف باندی سے نکاح کے جائز نہ ہونے میں مؤثر نہیں ہوگا،

اور بہر حال نقض مثال کے طور پر یوں کہا جائے کہ وضو طہارت ہے تو اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ تیمم کے لئے نیت شرط ہے، ہم کہیں گے کہ یہ حکم ٹوٹ جاتا ہے غسل ثوب اور غسل اناء سے، اور بہر حال معارضہ مثلاً یوں کہا جائے کہ مسح کرنا وضو میں رکن ہے پس اس کی تثلیث مسنون ہوگی جیسا کہ غسل اعضاء میں، ہم کہیں گے کہ مسح رکن ہے تو اس کی تثلیث مسنون نہ ہوگی جیسا کہ موزے کے مسح اور تیمم کے مسح میں ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے قیاس پر وارد ہونے والا چوتھا اعتراض عکس، پانچواں اعتراض فسادِ وضع، چھٹا اعتراض فرق، ساتواں اعتراض نقض اور آٹھواں اعتراض معارضہ کو بیان کیا ہے اور ساتھ ساتھ ہر ایک کی الگ الگ مثالیں بھی بیان کی ہیں۔

تشریح: قوله: وَاَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِيْ اَنْ يَتَمَسَّكَ السَّائِلُ الخ

اعتراض رابع عکس

قیاس پر وارد ہونے والا اعتراض رابع عکس کا یہ ہے کہ عکس کا مطلب یہ ہے کہ معترض اور سائل، معلل اور مستدل کی اصل اور دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل اور مستدل اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے پر مجبور ہو جائے، جیسے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عورتوں کے زیورات جو استعمال کے لئے بنائے گئے ہیں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں، احناف کے نزدیک ان زیورات پر بھی زکوٰۃ واجب ہے، حضرت امام شافعیؒ قیاس کرتے ہیں استعمال کے کپڑوں پر، کہ زیورات استعمال کے کپڑوں کی طرح ہیں جیسے استعمال کے کپڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ فرض نہیں اسی طرح استعمال کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، دونوں میں علت جامع ابتذال اور استعمال ہے،

ہم اس کے جواب میں عکس کے طور پر کہتے ہیں کہ اگر زیورات استعمال کے کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو پھر مردوں کے پاس اگر استعمال کے زیورات ہوں مثلاً سونے کی انگوٹھی، لاکٹ وغیرہ، تو پھر ان میں بھی استعمال کے کپڑوں کی طرح زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے، حالانکہ مردوں کے استعمالی زیورات میں آپ کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب ہے، تو اب اس اعتراض کے بعد شوافع حضرات اصل اور فرع میں فرق ظاہر کرنے پر مجبور ہوگئے چنانچہ شوافع کہتے ہیں کہ مردوں کے لئے زیورات کا استعمال حرام ہے اس لئے مردوں کے زیورات میں ابتذال اور استعمال موجود ہی نہیں، اور عورتوں کے لئے چونکہ زیورات کا استعمال جائز ہے اس لئے عورتوں کے لئے زیوارت میں ابتذال اور استعمال متحقق ہوگا اور جب ایسا ہے تو عورتوں کے زیورات کو ان کے استعمال کے کپڑوں پر قیاس کرنا درست ہوگا لیکن مردوں کے استعمال کے زیورات کو ان کے استعمال کے کپڑوں پر

قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

قوله: وَاَمَّا الْفَسَادُ الْوَضْعُ فَالْمُرَادُ بِهٖ اَنْ يُجْعَلَ الْعِلَّةُ الخ

اعتراضِ خامس فسادِ وضع

یہاں سے مصنفؒ قیاس پر وارد ہونے والے اعتراض خامس فساد وضع کو بیان فرمارہے ہیں فساد وضع کی تعریف یہ ہے کہ مستدل حکم کی علت ایسے وصف کو قرار دے جو وصف اس کے حکم کے مناسب نہ ہو، یعنی مستدل نے قیاس میں جس وصف کو حکم کی علت بنایا ہے سائل اس پر اعتراض کر کے یہ کہے کہ اس قیاس کی وضع ہی فاسد ہے اور اس وصف کو علت بنانا غلط ہے۔

فسادِ وضع کی مثال اول: جیسے خاوند بیوی دونوں غیر مسلم ہوں پھر ان میں سے ایک اسلام کو قبول کر لے تو اس صورت میں ان کا نکاح باقی رہے گا یا فاسد ہو جائے گا، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسلام قبول کرتے ہی نکاح فاسد ہو جائے گا جیسا کہ احد الزوجین میں سے کوئی مرتد ہو جائے تو اس سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے، اور فسادِ نکاح کی علت اسلام لانے کا وصف ہے،

لیکن احناف کے نزدیک دوسرے پر اسلام کو پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام کو قبول کر لے تو دونوں کا نکاح برقرار رہے گا فرقت واقع نہ ہوگی، اور اگر دوسرے نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا تو نکاح فاسد ہو جائے گا اور فسادِ نکاح کی علت انکار عن الاسلام بنے گا،

حضرت امام شافعیؒ دلیل یہ دیتے ہیں کہ خاوند، بیوی میں سے ایک کے اسلام قبول کرنے سے خاوند بیوی کے درمیان اختلاف دِین پایا گیا اور اختلاف دین نکاح پر طاری اور پیش آیا ہے اور اختلاف دین جب نکاح پر طاری ہو جائے تو اس سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے جیسے زوجین میں سے کسی کا مرتد ہو جانا نکاح کو فاسد کر دیتا ہے، اس مسئلے میں حضرت امام شافعیؒ نے ملک نکاح کے زائل ہونے کی علت اسلام کو بنایا ہے،

ہم اس کے جواب میں فسادِ وضع کے طور پر کہتے ہیں کہ اسلام لوگوں کی مِلک کا محافظ بن کر آیا ہے اگر کوئی دار الحرب میں مسلمان ہو جائے تو اس کی جان اور مال محفوظ ہو جاتے ہیں اسلام کا وصف ملکِ نکاح کے زائل کرنے میں علت اور مؤثر نہیں ہوگا بلکہ اسلام لانے سے انکار کرنا ملکِ نکاح کے زائل کرنے میں مؤثر اور علت بنے گا، لہٰذا زوال ملکِ نکاح کی علت اسلام کو بنانا مناسب نہیں، بلکہ ملک نکاح کے زوال کی علت اسلام سے انکار کرنے کو بنانا زیادہ مناسب ہے۔

فسادِ وضع کی مثال ثانی: اسی طرح دوسری مثال اگر کوئی شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھتا ہو تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا احناف کے نزدیک جائز ہے شوافع کے نزدیک جائز نہیں، شوافع کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنے والا آزاد ہے آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہے اس لئے باندی سے نکاح کرنا اس کے لئے جائز نہیں جیسا کہ اگر پہلے سے اس کے نکاح میں کوئی آزاد عورت ہو تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں تو شوافع کے نزدیک باندی سے نکاح جائز نہ ہونے کی علت حرۃ سے نکاح کی قدرت ہے،

ہم احناف اس کے جواب میں فساد وضع کے طور پر کہتے ہیں کہ مرد کا آزاد ہونا اور آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کا وصف، باندی سے نکاح کے جواز کا تقاضا کرتا ہے اس لئے آزاد عورت سے نکاح کے قادر ہونے کا وصف باندی سے نکاح کے عدم جواز میں نہیں ہوگا کیونکہ نکاح پر قادر ہونا عقد کے جائز ہونے کی علت ہے عقد کے ناجائز ہونے کی علت نہیں ہے لہٰذا آزاد ہونا قادر ہونا، یہ وصف جواز نکاح کا مقتضی ہے اور آزاد، قادر ہونے کے وصف کو باندی سے نکاح کے جائز نہ ہونے کی علت بنانا مناسب نہیں ہے۔

اعتراض سادس، فرق

مصنفؒ نے اس اعتراض کو یہاں ذکر نہیں کیا اگرچہ پہلے اجمال میں ذکر کیا ہے، لیکن یہاں اس کے ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مصنفؒ اعتراض فرق کو قیاس کی دو قسموں قیاس متحد فی النوع اور قیاس متحد فی الجنس میں ذکر کر چکے ہیں اس لئے دوبارہ اس کی تفصیل یہاں ذکر نہیں کی وہاں ملاحظہ فرمالیں۔

قولہ: وَاَمَّا النَّقْضُ ، فَمِثْلُ مَايُقَالُ الْوُضُوْءُ طَهَارَةٌ الخ

اعتراضِ سابع نقض

یہاں سے مصنفؒ قیاس پر وارد ہونے والے ساتویں اعتراض نقض کو بیان کر رہے ہیں یہ نام اہل مناظرہ کے نزدیک ہے اصولیین اس کا نام مناقضہ رکھتے ہیں،

نقض کی تعریف یہ ہے کہ علت کے پائے جانے کے باوجود حکم نہ پایا جاتا ہو یعنی مستدل نے ایک قیاس میں جس وصف کو علت بنایا ہے وہ وصف دوسری جگہ بھی پایا جاتا ہو لیکن حکم نہیں پایا جاتا، سائل اس وصف کو لے کر مستدل پر اعتراض کرتا ہے اگر اس وصف کا علت بننا صحیح ہوتا تو دوسری جگہ اس وصف کے پائے جانے کی وجہ سے حکم بھی موجود ہوتا مگر دوسری جگہ وصف موجود ہے لیکن حکم نہیں پایا جاتا لہٰذا اس وصف کا علت بننا صحیح نہیں ہے،

جیسے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو اور تیمم دونوں طہارت ہیں اور تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے لہٰذا وضو میں بھی نیت شرط اور فرض ہوگی، حضرت امام شافعیؒ نے وضو کو تیمم پر قیاس کیا ہے اور نیت کے فرض ہونے کی علت طہارت قرار دی ہے،

ہماری طرف سے اس پر نقض وارد کیا گیا ہے کہ ناپاک کپڑے علاوہ ناپاک برتن کو دھونا بھی طہارت ہے حالانکہ شوافع کے نزدیک بھی اس میں نیت کرنا ضروری نہیں لہٰذا معلوم ہوا وصف طہارت کی وجہ سے وضو کو تیمم پر قیاس کر کے نیت کے فرض ہونے کا حکم ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہ: وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْمَسْحُ الخ

اعتراض ثامن معارضہ

یہاں سے مصنفؒ قیاس پر وارد ہونے والے آخری اعتراض معارضہ کو ذکر کر رہے ہیں، معارضہ کی تعریف یہ ہے کہ معترض مستدل کی دلیل کے خلاف ایسی دلیل پیش کرے جس سے مستدل کا حکم باطل ہو جائے، یعنی مستدل نے ایک وصف اپنا دعوی اور حکم ثابت کرنے کے لئے بنا کر پیش کیا لیکن معارض نے اس علت کو اس طرح پلٹ دیا کہ وہ مستدل کا دعوی اور حکم ثابت ہونے کی بجائے اس کے خلاف حجت بن گیا جس طرح حضرت امام شافعیؒ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ وضو میں مسح رأس رکن ہے اور اعضاء کو دھونا وضو میں رکن ہے تو جس طرح اعضاء کو تین بار دھونا بالاتفاق سنت ہے اسی طرح سر کا مسح کرنا بھی تین بار سنت ہوگا احناف کی طرف سے معارضہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مسح رأس رکن ہے جس طرح موزوں پر مسح کرنا اور تیمم کرنا رکن ہے تو جس طرح موزوں پر مسح میں اور تیمم کے مسح میں تثلیث بالاتفاق مسنون نہیں اسی طرح مسح رأس میں تثلیث مسنون نہیں ہوگی،

تو غور فرمائیں کہ شوافع نے جس چیز کو تثلیث کی دلیل بنایا ہے احناف نے اسی چیز کو عدم تثلیث کی دلیل بنایا ہے اور احناف نے شوافع کے خلاف ایسی دلیل پیش کی ہے جس سے مسح رأس کی تثلیث کا حکم باطل ہو گیا ہے۔

فَصْلٌ اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهٖ وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهٖ وَ يُوْجَدُ عِنْدَ شَرْطِهٖ فَالسَّبَبُ مَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا اِلَى الشَّئْ بِوَاسِطَةٍ كَالطَّرِيْقِ فَاِنَّهٗ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ اِلَى الْمَقْصِدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ وَالْحَبْلُ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ اِلَى الْمَآءِ بِالْاِدْلَاءِ فَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَاكَانَ طَرِيْقًا اِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ يُسَمّٰى سَبَبًا لَهٗ شَرْعًا وَيُسَمَّى الْوَاسِطَةُ عِلَّةً مِثَالُهٗ فَتْحُ بَابِ الْاِصْطَبَلِ وَالْقَفَصِ وَحَلُّ قَيْدِ الْعَبْدِ فَاِنَّهٗ سَبَبٌ لِلتَّلْفِ بِوَاسِطَةٍ تُوْجَدُ مِنَ الدَّابَّةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ اذا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ اِلَى الْعِلَّةِ دُوْنَ السَّبَبِ اِلَّا اِذَا تَعَذَّرَتِ الْاِضَافَةُ اِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ اِلَى السَّبَبِ حِيْنَئِذٍ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا دَفَعَ السِّكِّيْنَ اِلَى الصَّبِيِّ فَقَتَلَ بِهٖ نَفْسَهٗ لَايَضْمَنُ وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهٗ يَضْمَنُ وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيَّ عَلٰى دَابَّةٍ فَسَيَّرَهَا فَجَالَتْ يُمْنَةً وَّ يُسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ دَلَّ اِنْسَانًا عَلٰى مَالِ الْغَيْرِ فَسَرَقَهٗ اَوْ عَلٰى نَفْسِهٖ فَقَتَلَهٗ اَوْ عَلٰى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُوْدَعِ اِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيْعَةِ فَسَرَقَهَا اَوْ دَلَّ الْمُحْرِمُ غَيْرَهٗ عَلٰى صَيْدِ الْحَرَمِ فَقَتَلَهٗ لِاَنَّ وُجُوْبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُوْدَعِ بِاعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَابِالدَّلَالَةِ وَعَلَى الْمُحْرِمِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الدَّلَالَةَ مَحْظُوْرُ اِحْرَامِهٖ بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطِّيْبِ وَلُبْسِ الْمَخِيْطِ فَيَضْمَنُ بِارْتِكَابِ الْمَحْظُوْرِ لَابِالدَّلَالَةِ اِلَّا اَنَّ الْجِنَايَةَ اِنَّمَا يَتَقَرَّرُ بِحَقِيْقَةِ الْقَتْلِ وَاَمَّا قَبْلَهٗ فَلَا حُكْمَ لَهٗ لِجَوَازِ اِرْتِفَاعِ اَثَرِ الْجِنَايَةِ بِمَنْزِلَةِ الْاِنْدِمَالِ فِىْ بَابِ الْجَرَاحَةِ

ترجمہ: حکم شرعی متعلق ہوتا ہے اپنے سبب کے ساتھ اور ثابت ہوتا ہے اپنی علت کے ساتھ اور پایا جاتا ہے اپنی شرط کے ساتھ، پس سبب وہ ہے جو کسی چیز یعنی حکم تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو کسی واسطہ کے ساتھ جیسے راستہ، اس لئے کہ راستہ سبب ہے مقصود تک پہنچنے کا چلنے کے واسطہ سے، اور رسی پانی تک پہنچنے کا سبب ہے ڈول ڈالنے کے واسطہ سے، پس اسی بنا پر ہر وہ چیز جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطہ کے ساتھ اس چیز کو شرعاً سبب کہا جاتا ہے اور واسطہ کو علت کہا جاتا ہے،

اور سبب کی مثال اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا ہے اور غلام کی زنجیر کا کھولنا ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک ضائع کرنے کا سبب ہے ایسے واسطہ سے جو پایا جاتا ہے جانور، پرندہ اور غلام کی طرف سے، اور سبب علت کے ساتھ، جب وہ دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف، مگر جب علت کی طرف نسبت کرنا دشوار ہو جائے تو حکم کی نسبت اس وقت سبب کی طرف کی جائے گی، اور اسی اصول کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی نے بچے کو چھری دیدی اور اس سے بچے نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا، اور اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور اس نے بچے کو زخمی کر دیا تو چھری دینے والا ضامن ہوگا، اور اگر کسی نے بچے کو جانور پر بٹھایا اور بچے نے اس جانور کو چلا دیا اور وہ جانور دائیں بائیں کو دا اور بچہ گر گیا اور مر گیا تو بٹھانے والا ضامن نہ ہوگا، اور اگر کسی نے کسی انسان کو دوسرے کے مال کا پتہ بتلایا پس اس نے اس کو چرا لیا یا اس نے اس کے نفس پر رہنمائی کی اور اس نے اس کو قتل کر دیا، یا قافلے پر رہنمائی کی اور اس نے اس پر رہزنی کی تو رہنمائی کرنے والوں پر ضمان واجب نہ ہوگی،

اور یہ ضمان کا واجب نہ ہونا حکم مودع کے خلاف ہے، جب اس نے چور کی رہنمائی کی ودیعت پر اور چور نے اس ودیعت کو چرا لیا، یا محرم نے حرم کے شکار پر کسی کی رہنمائی کی اور اس دوسرے نے اس شکار کو قتل کر ڈالا اس لئے کہ مودع پر ضمان کا واجب ہونا اس حفاظت کو چھوڑنے کی وجہ سے ہے جو اس پر واجب تھی نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے، اور محرم پر اس اعتبار سے ہے کہ یہ دلالت اس کے احرام کے ممنوعات میں سے ہے جیسے خوشبو لگانا اور سلا ہوا کپڑا پہننا، پس وہ ضامن ہوگا ممنوع کے ارتکاب سے نہ کہ دلالت کی وجہ سے، مگر جنایت ثابت ہوگی حقیقتِ قتل کے ساتھ اور بہر حال قتل سے پہلے تو اس جنایت کا کوئی حکم نہیں ہے اس لئے کہ جنایت کے اثر کا مرتفع ہونا ممکن ہے جیسا کہ باب جراحت میں زخم کا مندمل ہو جانا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتابؒ نے ان امور کو بیان فرمایا ہے کہ جن کے ساتھ احکام شرعیہ متعلق ہوتے ہیں وہ سبب، علت اور شرط ہے کہ حکم اپنے سبب سے متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وقت پایا جاتا ہے، پھر سبب اور علت کی تعریف کے بعد، سبب اور علت کے بارے میں ایک فقہی اصول، اور اس اصول پر چند مثالیں ذکر کی ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهٖ وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهٖ الخ

سبب، علت اور شرط کی بحث

جب مصنف اصول اربعہ، جن سے احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں ان کی تفصیل سے فارغ ہوگئے، اب یہاں سے ان امور کو بیان فرما رہے ہیں جن کے ساتھ احکام شرعیہ کا تعلق ہوتا ہے، اور احکام شرعیہ کا تعلق علت، سبب اور شرط کے ساتھ ہوتا ہے، اب مصنف اس فصل میں ان تین چیزوں کی تفصیل ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ حکم اپنے سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وقت پایا جاتا ہے،

اور سبب ہر وہ چیز ہے جو واسطہ سے حکم تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو، تو اس چیز کو حکم کے لئے سبب کہا جاتا ہے اور درمیان میں واسطے کو علت کہا جاتا ہے، جیسے راستہ منزل تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے مشی کے واسطہ سے، تو راستہ سبب ہوگا اور چلنا علت ہوگا، اسی طرح رسی ڈول ڈالنے کے واسطہ سے پانی تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہے لہذا رسی سبب ہوگی اور ڈول علت ہوگا،

تو خلاصہ یہ ہے کہ جو چیز حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطہ کے ساتھ، تو وہ سبب ہے اور جو واسطہ ہو وہ علت ہے، اور جو چیز حکم تک پہنچانے کا نہ ذریعہ ہو اور نہ واسطہ ہو بلکہ حکم اس کے وجود پر موقوف ہو تو اس کو شرط کہتے ہیں۔

قوله: مِثَالُهٗ فَتْحُ بَابِ الْاَصْطَبَلِ وَالْقَفَصِ الخ

سبب کی مثالیں

مثال اوّل: جیسے اصطبل میں گھوڑا تھا ایک آدمی نے جا کر اصطبل کا دروازہ کھول دیا اور گھوڑا بھاگ کر گم ہوگیا، تو گھوڑے کا ضائع ہونا حکم ہے، اور دروازہ کھولنا اس حکم کا سبب ہے اور گھوڑے کا بھاگ کر نکل جانا اس حکم کی علت ہے۔

مثال ثانی: اسی طرح پنجرے میں پرندہ بند تھا کسی شخص نے پنجرے کا دروازہ کھول دیا اور پرندہ اڑ کر ضائع ہوگیا، تو پرندے کا ضائع ہونا حکم ہے، اور پنجرے کے دروازے کا کھولنا اس حکم کا سبب ہے اور پرندے کا اڑ کر نکل جانا علت ہے۔

مثال ثالث: اسی طرح غلام آبق زنجیر کے ساتھ بندھا ہوا تھا کسی نے اس کی زنجیر کھول دی اور وہ غلام بھاگ کر ضائع ہوگیا، تو غلام کا ضائع ہونا حکم ہے اور زنجیر کھولنا اس کا سبب ہے اور غلام کا بھاگنا اس کی علت ہے۔

قوله: وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ اِذَا اجْتَمَعَا الخ

سبب اور علت کے بارے میں ایک فقہی اصول

جب سبب اور علت کسی جگہ جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی سبب کی طرف نہیں کی جائے گی، کیونکہ علت حکم میں مؤثر ہوتی ہے اور حکم کا تقاضا کرتی ہے اور علت کا تعلق حکم کے ساتھ قوی ہوتا ہے اور علت ہی سے حکم ثابت ہوتا ہے، اور سبب تو صرف حکم تک پہنچانے کا وسیلہ ہوتا ہے حکم میں مؤثر نہیں ہوتا اس لئے یہی مناسب ہے کہ حکم علت کی طرف منسوب ہو سبب کی طرف منسوب نہ ہو،

لیکن اگر علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو جائے جیسے علت اس کی صلاحیت ہی نہ رکھتی ہو کہ حکم اس کی طرف منسوب کیا جائے تو پھر حکم کو سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا، علت کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔

قوله: وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا دَفَعَ السِّكِّيْنَ الخ

مذکورہ اصول پر چند مثالیں

حکم کی نسبت جب علت کی طرف کریں تو مصنفؒ نے اس کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں۔

مثال اوّل: کہ اگر کسی نے بچے کو چھری پکڑا دی اور بچے نے اس سے اپنا گلا کاٹ ڈالا تو چھری پکڑانے والا اس بچے کی دیت کا ضامن نہ ہوگا اور یہاں علت اور سبب دونوں جمع ہیں کہ چھری دینا قتل کا سبب ہے اور بچے کا خود اپنے آپ کو قتل کرنا یہ علت ہے اور یہ علت فاعل مختار کا فعل ہے اس لئے قتل کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی کہ بچے نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے لہٰذا چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا،

لیکن اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گر کر اسے زخمی کر دے تو اس صورت میں چھری دینے والے پر ضمان واجب ہوگی، اور زخمی کرنے کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی، کیونکہ چھری کا گرنا جو زخم کرنے کی علت ہے بچے کا وہ اختیاری فعل نہیں ہے تو اس کی طرف حکم کی نسبت کرنا بھی متعذر ہے اور جب علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا ممکن نہ ہو تو حکم کی نسبت سبب یعنی چھری دینے والے کی طرف کی جائے گی اور چھری پکڑانے والے پر ضمان واجب ہوگی۔

قوله: وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيَّ عَلٰی دَابَّةٍ الخ

مثال ثانی: کسی آدمی نے بچے کو گھوڑے پر سوار کیا اور بچے نے اس گھوڑے کو چلایا اور گھوڑا دائیں بائیں کودنا شروع ہو گیا اور بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ گھوڑے پر سوار کرنا بچے کے مرنے کا سبب ہے اور گھوڑے کا چلانا جو بچے کا اختیاری فعل ہے اس کے مرنے کی علت ہے، اس لئے ہلاک ہونے کا حکم اسی علت گھوڑا چلانے کی طرف منسوب ہوگا، اور بچے کو سوار کرنے والے آدمی کی طرف اس کے مرنے کی

نسبت نہیں کی جائے گی لہٰذا سوار کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوگی۔

قوله: وَلَوْ دَلَّ اِنْسَانًا عَلٰی مَالِ الْغَیْرِ الخ

مثال ثالث: اسی طرح کسی نے کسی شخص کو کسی کے مال پر رہنمائی کی تو اس نے مال چوری کر لیا تو رہنمائی کرنے والا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ مال کا پتہ بتانا چوری کا سبب ہے اور چور کا چرانا علت ہے اور جب سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لئے رہنمائی کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوگی۔

قوله: اَوْ عَلٰی نَفْسِہٖ فَقَتَلَہٗ الخ

مثال رابع: اسی طرح کسی نے قاتل کو مقتول کا گھر اور پتہ بتلا دیا اور قاتل نے مقتول کو قتل کر دیا، تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہیں ہوگی، کیونکہ پتہ بتانا سبب ہے اور قاتل کا قتل کرنا علت ہے اور سبب اور علت جب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے لہٰذا قاتل پر ضمان واجب ہوگی نہ کہ پتہ بتانے والے پر۔

قوله: اَوْ عَلٰی قَافِلَةٍ فَقَطَعَ الخ

مثال خامس: اسی طرح ایک آدمی نے ڈاکوؤں کو قافلہ کا پتہ بتادیا اور ڈاکوؤں نے قافلہ والوں کو لوٹ لیا تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ ڈاکوؤں پر تاوان واجب ہوگا، اس لئے کہ رہنمائی کرنا اس ڈاکے کا سبب ہے اور ڈاکہ مارنا اور قافلہ کو لوٹنا اس کی علت ہے اور سبب اور علت جب دونوں جمع ہوں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لئے ڈاکوؤں پر ضمان واجب ہوگی۔

قوله: وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُوْدِعِ اِذَا دَلَّ السَّارِقَ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے اصول بیان کیا ہے کہ سبب اور علت جب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے سبب کی طرف نہیں کی جاتی، ہم آپ کو ایک جگہ ایسی دکھاتے ہیں کہ سبب اور علت دونوں جمع ہیں لیکن آپ نے حکم کی نسبت علت کی طرف نہیں کی بلکہ سبب کی طرف کی ہے جیسے ''مُـودِع'' یعنی امانت دار نے بتلا دیا کہ امانت کی چیز فلاں جگہ رکھی ہے اور چور وہاں سے چرا لے، تو مودع کی دلالت کرنا اور اس مال کا پتہ دینا یہ سبب ہے اور چور کا چوری کرنا علت ہے تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہونی چاہئے اور چور پر ضمان واجب ہونا چاہئے حالانکہ آپ مودع پر ضمان واجب کرتے ہیں اور مودع پر ضمان واجب

نہیں ہونی چاہئے کیونکہ حکم سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا،

اسی طرح کسی مُحرم نے غیر مُحرم کی شکار کی طرف رہنمائی کی اور غیر مُحرم نے اس شکار کو قتل کر ڈالا، تو رہنمائی کرنا سبب ہے اور دوسرے کا شکار کو قتل کرنا علت ہے تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہونی چاہئے اور شکار کرنے والے سے شکار کا تاوان لینا چاہئے حالانکہ آپ محرم رہنمائی کرنے والے پر تاوان واجب کرتے ہیں اور محرم کا بتانا سبب ہے اور سبب کی طرف حکم کی نسبت نہیں ہوتی۔

جواب: تو مصنفؒ نے ''هٰذَا بِخِلَافِ الْمُوْدَعِ'' کہہ کر اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ پہلے والا اصول ان دونوں مسئلوں کے خلاف ہے کہ موِدَع پر ودیعت کا ضمان اس لئے واجب ہوتا ہے کہ اس نے اس ودیعت کی وہ حفاظت نہیں کی جو اس پر واجب تھی اور اس نے حفاظت کا التزام ترک کر دیا اور ضائع کر دیا ہے تو موِدَع نے حفاظت کو ترک کر کے جنایت کا ارتکاب کیا ہے اسی جنایت کی وجہ سے اس پر ودیعت کا تاوان واجب ہوگا، اور اسی طرح محرم پر ضمان اس لئے واجب ہے کہ اس نے غیر محرم کو شکار کی طرف رہنمائی کر کے ممنوعاتِ احرام میں سے ایک ممنوع امر کا ارتکاب کیا ہے، جیسا کہ حالت احرام میں خوشبو لگانا اور سلے ہوئے کپڑے پہننا ممنوع ہے اسی طرح حالت احرام میں شکار کی طرف رہنمائی کرنا بھی ممنوع ہے جب اس نے خود ممنوع امر کا ارتکاب کر کے ایک جنایت کی ہے تو اس وجہ سے محرم پر ضمان آئے گا اس لئے تاوان کا وجوب نہیں ہوا کہ اس نے رہنمائی کی ہے جو کہ سبب ہے اور حکم کی نسبت علت کی بجائے سبب کی طرف کی گئی ہے بلکہ امر ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے ہوا۔

قوله: اِلَّا اَنَّ الْجِنَايَةَ اِنَّمَا يَتَقَرَّرُ الخ

اعتراض: اس عبارت سے بھی مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر محرم پر صرف دلالت کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوا بلکہ فعل ممنوع کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے ضمان واجب ہوا ہے، تو محض رہنمائی کرنے ہی کی وجہ سے اس پر ضمان واجب ہونی چاہئے اگرچہ غیر محرم نے شکار کو قتل نہ کیا ہو، حالانکہ اس پر ضمان اس وقت واجب ہوتی ہے جب غیر محرم شکار کو قتل کر ڈالے۔

جواب: تو مصنفؒ نے ''اِلَّا اَنَّ الْجِنَايَةَ'' سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ محرم کا شکار کی طرف رہنمائی کرنا اس وقت جنایت بنے گا جب غیر محرم شکار کو قتل کرے گا لیکن اگر شکار چھپ جائے یا غیر محرم کا نشانہ خطا ہو جائے تو محرم کی جنایت کا اثر ہی ختم ہو جائے گا اس لئے شکار کو قتل سے پہلے رہنمائی کرنے کو جنایت کا حکم قرار ہی نہیں دیا جائیگا، یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی نے دوسرے کو زخم لگایا اور پھر زخم ٹھیک ہو گیا اور قاضی کی عدالت میں پہنچنے سے پہلے ہی وہ زخم مندمل ہو گیا اور اس کا اثر باقی نہ رہا تو زخم لگانے پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

وَقَدْ يَكُوْنُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ اِلَيْهِ وَمِثَالُهُ فِيْمَا يَثْبُتُ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِىْ مَعْنَى الْعِلَّةِ لِاَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِىْ مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ اِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا سَاقَ دَابَّةً فَاَتْلَفَ شَيْئًا ضَمِنَ السَّائِقُ وَالشَّاهِدُ اِذَا اَتْلَفَ بِشَهَادَتِهٖ مَالًا فَظَهَرَ بُطْلَانُهَا بِالرُّجُوْعِ

ضَمِنَ لِاَنَّ سَيْرَ الدَّابَّةِ يُضَافُ اِلَى السَّوْقِ وَقَضَاءُ الْقَاضِىْ يُضَافُ اِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا اَنَّهُ لَا يَسَعُهُ تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُوْرِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ عِنْدَهُ فَصَارَ كَالْمَجْبُوْرِ فِىْ ذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيْمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاِطِّلَاعِ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْعِلَّةِ تَيْسِيْرًا لِلْاَمْرِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَيَسْقُطُ بِهٖ اِعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ وَمِثَالُهٗ فِى الشَّرْعِيَّاتِ اَلنَّوْمُ الْكَامِلُ فَاِنَّهُ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَدَثِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْحَدَثِ وَيُدَارُ الْاِنْتِقَاضُ عَلٰى كَمَالِ النَّوْمِ وَكَذَالِكَ الْخَلْوَةُ الصَّحِيْحَةُ لَمَّا اُقِيْمَتْ مَقَامَ الْوَطْئِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْوَطْئِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى صِحَّةِ الْخَلْوَةِ فِىْ حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ الْعِدَّةِ وَكَذَالِكَ السَّفَرُ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْمُشَقَّةِ فِىْ حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْمُشَقَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى نَفْسِ السَّفَرِ حَتّٰى اَنَّ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِىْ اَطْرَافِ مَمْلُكَتِهٖ يَقْصُدُ بِهٖ مِقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِى الْاَفْطَارِ وَالْقَصْرِ قَدْ يُسَمّٰى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا كَالْيَمِيْنِ يُسَمّٰى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَاَنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِى الْحَقِيْقَةِ فَاِنَّ السَّبَبَ لَا يُنَافِىْ وُجُوْدَ الْمُسَبَّبِ وَ الْيَمِيْنُ يُنَافِىْ وُجُوْبَ الْكَفَّارَةِ فَاِنَّ الْكَفَّارَةَ اِنَّمَا تَجِبُ بِالْحِنْثِ وَ بِهٖ يَنْتَهِى الْيَمِيْنُ وَ كَذَالِكَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ يُسَمّٰى سَبَبًا مَجَازًا وَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِى الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ الْحُكْمَ اِنَّمَا يَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَ التَّعْلِيْقُ يَنْتَهِىْ بِوُجُوْدِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِىْ بَيْنَهُمَا

ترجمہ: اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے پس حکم کی نسبت اس سبب کی طرف کی جائے گی اور اس کی مثال اس میں ہے کہ جہاں علت سبب سے ثابت ہوتی ہے تو سبب علت کے معنی میں ہوگا کیونکہ جب علت سبب سے ثابت ہو تو سبب علۃ العلۃ کے معنی میں ہوگا اور حکم اس کی طرف منسوب ہوگا، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے جانور کو ہنکایا اور جانور نے کوئی چیز ضائع کر دی تو ہنکانے والا ضامن ہوگا، اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے مال تلف کر دیا پھر رجوع عن الشھادۃ کے ذریعہ اس کا بطلان ظاہر ہوگیا تو گواہ ضامن ہوگا اس لئے جانور کا چلنا ہنکانے کی طرف منسوب ہوگا اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوگا، اس لئے کہ قاضی کی عدالت میں عادل آدمی کی گواہی سے حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لئے فیصلے کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی پس قاضی اس فیصلے میں مجبور کی طرح ہوگیا جس طرح کہ جانور، ہانکنے والے کے فعل سے مجبور ہوتا ہے، پھر سبب کو کبھی علت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے جس وقت حقیقی علت پر مطلع ہونا متعذر ہو مکلف پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے، اور اس سے علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار سبب پر ہوگا، اور احکام شرع میں اس کی مثال نوم کامل ہے اس لئے کہ نوم کامل کو جب حدث کے قائم مقام کر دیا گیا تو حقیقی حدث کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور وضو ٹوٹنے کا مدار کمال نوم پر ہوگا، اور اسی طرح جب خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام قرار دیا گیا تو حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا تو حکم کا مدار خلوت صحیحہ پر ہوگا کمال مہر اور لزوم عدت کے حق میں،

اسی طرح سفر کو جب رخصت کے حق میں مشقت کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم نفس سفر پر دائر

ہوگا حتی کہ اگر بادشاہ نے اطراف مملکت کا دورہ کیا جس سے اس کا ارادہ مقدار سفر کا ہو تو اس کے لئے افطار اور قصر میں رخصت ہوگی،

اور غیر سبب کا نام سبب رکھا جاتا ہے مجاز کے طور پر جیسے یمین کو کفارے کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارے کا سبب نہیں ہے، اس لئے کہ سبب مسبب کے پائے جانے کے منافی نہیں ہوتا اور یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے اس لئے کہ کفارہ حنث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حنث کے ساتھ یمین ختم ہو جاتی ہے اور اسی طرح حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جیسا کہ طلاق اور عتاق کو سبب کا نام دیا جاتا ہے مجاز کے طور پر، حالانکہ تعلیق حقیقت میں سبب نہیں ہے اس لئے کہ حکم شرط کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق شرط کے پائے جانے سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق حکم کا سبب نہیں ہوسکتی تعلیق اور حکم کے درمیان منافات کے پائے جانے کے ساتھ۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے ایک اصول بیان فرمایا ہے کہ کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی علت کی طرف نہیں کی جائے گی، پھر سبب کے بارے میں ایک فقہی اصول بیان فرمایا ہے کہ اگر حقیقی علت تک رسائی دشوار ہو تو ایسی صورت میں مکلف پر حکم کو آسان کرنے کے لئے سبب کو علت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے، پھر آخر میں ایک اصول بیان فرمایا ہے کہ کبھی مجازاً غیر سبب کو بھی سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسے یمین کو کفارہ کا سبب کہہ دیا جاتا ہے۔

تشریح: قوله: وَقَدْ يَكُوْنُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ الخ

سبب کا علت کے معنی میں ہونا

یہاں سے مصنفؒ ایک اصول بیان فرمار ہے ہیں کہ کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو جب ایسا ہوگا تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی علت کی طرف نہیں کی جائے گی، اور سبب بمعنی العلۃ کی مثال اس جگہ ہوگی جہاں پر علت سبب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہو اور جب علت سبب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے تو وہ سبب علۃ العلۃ کے معنی میں ہوگا تو پھر حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی۔

قوله: وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا سَاقَ دَابَّةً الخ

سبب بمعنی العلت کی مثالیں

مثال اوّل: کسی نے جانور کو ہانک دیا اور وہ جانور چل پڑا اور کسی کی کوئی چیز تلف کر دی تو سائق ضامن ہوگا، اب اس چیز کا تلف ہو جانا حکم ہے اور سائق کا اس جانور کو ہانکنا اس کا سبب ہے اور اس جانور کا چلنا اس چیز کو تلف کرنے کی علت ہے اور ایسی علت ہے جو سبب یعنی ہانکنے سے پیدا ہوئی ہے، کیونکہ جانور ہانکنے کے بعد چلنے پر مجبور ہے اس لئے ہانکنا جو سبب ہے علت کے معنی میں ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہو تو حکم کی

نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لئے تلف کرنے کی نسبت سائق کی طرف کی جائے گی اور یہ کہا جائے گا کہ تلف کرنے والا سائق ہے تو پھر ضمان بھی سائق پر واجب ہوگی۔

قولہ: وَالشَّاهِدُ اِذَا تَلَفَ بِشَهَادَتِهٖ مَالاً الخ

مثال ثانی: اگر کسی نے اپنی گواہی سے کسی کا مال تلف کر دیا یعنی قاضی نے ان کی گواہی پر مدعی علیہ کے خلاف مال کا فیصلہ کر دیا اور مدعی کو مال دلوا دیا، پھر گواہوں کی گواہی کا بطلان ظاہر ہو گیا کہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا اور ان کی شہادت باطل ہو گئی تو ثابت ہو گیا کہ مدعی علیہ کا مال ضائع ہو گیا، اور مدعی علیہ کے مال ضائع ہونے کی علت اگرچہ قاضی کا فیصلہ ہے اور گواہوں کی گواہی اس کا سبب ہے، لیکن قاضی کا فیصلہ ایسی علت ہے جو سبب کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے کیونکہ قاضی، عادل کی شہادت سے حق ظاہر ہونے کے بعد وہ فیصلہ کرنے پر اسی طرح مجبور ہے جس طرح جانور ہانکنے کے بعد چلنے پر مجبور ہے تو جیسے سائق کا فعل سوق سبب بمعنی العلۃ ہے اسی طرح گواہوں کی گواہی سبب بمعنی العلۃ ہوگی، اور سبب بمعنی علت کی طرف چونکہ حکم منسوب ہوتا ہے اس لئے مدعی علیہ کے مال کا ضائع ہونا گواہی کی طرف منسوب ہوگا لہٰذا مدعی علیہ کے مال کا ضمان بھی گواہوں پر واجب ہوگا قاضی پر واجب نہیں ہوگا۔

قولہ: ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ الخ

سبب کا علت کے قائم مقام ہونا

یہاں سے مصنفؒ ایک فقہی اصول بیان فرما رہے ہیں کہ جب حقیقی علت پر مطلع ہونا دشوار ہو تو مکلف پر معاملہ آسان کرنے کے لئے سبب کو علت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے اور جب سبب کو علت کے قائم مقام بنا دیا جائے گا تو شرعی حکم کا دار و مدار سبب پر ہوگا اور اس سے علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

سبب کا علت کے قائم مقام ہونے کی مثالیں

مثال اوّل: شرعی احکام میں اس کی مثال نوم کامل ہے، اور نوم کامل کو استرخاء مفاصل کی وجہ سے حدث کے قائم مقام کیا گیا ہے، تو حقیقی حدث یعنی خروج ریح وغیرہ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور وضو ٹوٹنے کا حکم نوم کامل پر دائر ہوگا، کیونکہ وضو ٹوٹنے کی علت خروج ریح ہے اور نوم کامل میں اس پر مطلع ہونا دشوار ہے اس لئے شریعت نے وضو ٹوٹنے کا دار و مدار نوم کامل یعنی سبب پر رکھا ہے لہٰذا نوم کامل متحقق ہونے کی صورت میں وضو ٹوٹنے کا حکم لگ جائے گا خواہ خروج ریح متحقق ہو یا نہ ہو۔

مثال ثانی: اسی طرح خلوت صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام بنادیا گیا ہے تو پورا مہر اور عدت واجب کرنے کے سلسلہ میں حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور خلوت صحیحہ کے بعد پورا مہر واجب ہو جائے گا اور اگر طلاق دیدی تو عدت واجب کردی جائے گی، کیونکہ کامل مہر واجب ہونے اور عدت واجب ہونے کی علت وطی ہے اور وطی پر اطلاع پانا مشکل ہے اس لئے شریعت نے کمال مہر اور لزوم عدت کے حکم کا دارومدار ظاہری سبب یعنی خلوت صحیحہ پر رکھ دیا ہے تو حقیقی علت یعنی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا تو خلوت صحیحہ جو سبب ہے یہ علت یعنی وطی کے قائم مقام ہو جائے گا۔

مثال ثالث: اسی طرح جب سفر کو مشقت کے قائم مقام کردیا گیا ہے تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور قصر اور افطار کے سلسلہ میں نفس سفر پر حکم لگا دیا جائے گا حتی کہ اگر کسی ملک کا بادشاہ یا وزیر اعظم مقدار سفر کے ارادہ سے اپنے ملک کے اطراف کے دورے پر نکلا اگرچہ اس کو ہر طرح کی سہولت حاصل ہے اور کوئی مشقت نہیں ہے لیکن نفس سفر کی وجہ سے قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت اسے بھی حاصل ہوگی اب یہاں پر سفر میں رخصت ملنے کی علت مشقت ہے لیکن یہ امر مخفی ہے اس لئے شریعت نے قصر اور افطار کے حکم کا دارومدار سبب یعنی نفس سفر پر رکھ دیا ہے تو یہاں سبب یعنی نفس سفر کو، علت یعنی سفر کی مشقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔

قولہ: قَدْ يُسَمَّى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا الخ

غیر سبب کا سبب نام رکھنا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سبب کے لفظ کا استعمال چونکہ کثیر ہے اس لئے کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمین کو کفارہ کا سبب کہا گیا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ کفارہ کا سبب حانث ہونا ہے، اور یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب اس لئے نہیں ہے کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچاتا ہو اور حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، تو معلوم ہوا کہ سبب اور حکم کے درمیان منافات نہیں ہوتی، اور یہاں یمین اور کفارہ کے درمیان منافات ہے کیونکہ کفارہ ادا کرنے سے یمین ساقط ہو جاتی ہے، اور جب تک یمین باقی ہے کفارہ واجب نہیں ہوگا اور جب کفارہ واجب ہوگا تو یمین باقی نہیں رہے گی بلکہ یمین ٹوٹ جائے گی، تو معلوم ہوا کہ کفارہ کا سبب یمین نہیں ہے بلکہ حانث ہونا ہے لیکن یمین کو مجازاً کفارہ کا سبب کہہ دیا جاتا ہے،

اسی طرح کسی حکم کو شرط پر معلق کرنا، جیسے طلاق یا عتاق کو شرط پر معلق کیا جائے اور یوں کہا جائے ''اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ'' یا یوں کہا ''اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتَ حُرٌّ'' جب تک تعلیق ہے اس وقت تک طلاق اور عتاق نہیں پائے جائیں گے، اور دخول دار کی شرط پائی جانے کے وقت طلاق اور عتاق کا حکم ثابت ہوگا تو تعلیق ختم ہو جائیگی، تو معلوم ہوا کہ تعلیق اور حکم میں منافات ہے حالانکہ سبب اور حکم کے درمیان منافات نہیں ہوتی، لہٰذا منافات کے ہوتے ہوئے تعلیق کو حکم کا سبب مجازاً کہہ دیا جاتا ہے، تو تعلیق کو، طلاق اور عتاق کا جو سبب کہا ہے یہ مجازاً کہا ہے حقیقتاً

نہیں کہا، کیونکہ اصل سبب تو وجود شرط ہے اور تعلیق بالشرط کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے۔

فَصْلٌ اَلْاَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ تَتَعَلَّقُ بِاَسْبَابِهَا وَ ذَالِكَ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ غَيْبٌ عَنَّا فَلَا بُدَّ مِنْ عَلَامَةٍ يَعْرِفُ الْعَبْدُ بِهَا وُجُوْبَ الْحُكْمِ وَ بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ اُضِيْفَ الْاَحْكَامُ اِلَى الْاَسْبَابِ فَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ اَلْوَقْتُ بِدَلِيْلِ اَنَّ الْخِطَابَ بِاَدَاءِ الصَّلٰوةِ لَا يَتَوَجَّهُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَ اِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَ الْخِطَابُ مُثْبِتٌ لِوُجُوْبِ الْاَدَاءِ وَمُعَرِّفٌ لِلْعَبْدِ سَبَبَ الْوُجُوْبِ قَبْلَهٗ وَهٰذَا كَقَوْلِنَا اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ وَ اَدِّ نَفَقَةَ الْمَنْكُوْحَةِ وَ لَا مَوْجُوْدَ يُعَرِّفُهُ الْعَبْدُ هٰهُنَا اِلَّا دُخُوْلَ الْوَقْتِ فَتَبَيَّنَ اَنَّ الْوُجُوْبَ يَثْبُتُ بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ وَ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ ثَابِتٌ عَلٰى مَنْ لَا يَتَنَاوَلُهُ الْخِطَابُ كَالنَّائِمِ وَ الْمُغْمٰى عَلَيْهِ وَلَا وُجُوْبَ قَبْلَ الْوَقْتِ فَكَانَ ثَابِتًا بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ وَ بِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ طَرِيْقَانِ اَحَدُهُمَا نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ مِنَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ اِلَى الثَّانِيْ اِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْجُزْءِ الْاَوَّلِ ثُمَّ اِلَى الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ اِلٰى اَنْ يَنْتَهِيَ اِلٰى اٰخِرِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوُجُوْبُ حِيْنَئِذٍ وَيُعْتَبَرُ حَالُ الْعَبْدِ فِيْ ذَالِكَ الْجُزْءِ وَ يُعْتَبَرُ صِفَةُ ذَالِكَ الْجُزْءِ وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ حَالِ الْعَبْدِ فِيْهِ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ صَبِيًّا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ بَالِغًا فِيْ ذَالِكَ الْجُزْءِ اَوْ كَانَ كَافِرًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسْلِمًا فِيْ ذَالِكَ الْجُزْءِ اَوْ كَانَتْ حَائِضًا اَوْ نَفْسَاءَ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ طَاهِرَةً فِيْ ذَالِكَ الْجُزْءِ وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ وَعَلٰى هٰذَا جَمِيْعُ صُوَرِ حُدُوْثِ الْاَهْلِيَّةِ فِيْ اٰخِرِ الْوَقْتِ وَعَلَى الْعَكْسِ بِاَنْ يَّحْدُثَ حَيْضٌ اَوْ نِفَاسٌ اَوْ جُنُوْنٌ مُسْتَوْعِبٌ اَوْ اِغْمَاءٌ مُّمْتَدٌّ فِيْ ذَالِكَ الْجُزْءِ سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلٰوةُ وَ لَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُقِيْمًا فِيْ اٰخِرِهٖ يُصَلِّيْ اَرْبَعًا وَلَوْ كَانَ مُقِيْمًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِيْ اٰخِرِهٖ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ

ترجمہ: احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس لئے کہ وجوب ہم سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ بندہ حکم کے وجوب کو پہچان جائے، اور اس اعتبار سے احکام کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے پس نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اس دلیل سے کہ نماز ادا کرنے کا خطاب وقت داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا وہ خطاب تو دخول وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور بندے کو بتلانے والا ہے کہ سبب وجوب اس سے پہلے ہے، اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ ہمارا قول "اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ" اور "اَدِّ نَفَقَةَ الْمَنْكُوْحَةِ" اور یہاں دخول وقت کے علاوہ کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو بندے کو نفس وجوب کی پہچان کروائے،

پس یہ بات واضح ہوگئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اور اس لئے کہ وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہے جن کو خطاب شامل نہیں ہے جیسا کہ سونے والا اور وہ آدمی جس پر بے ہوشی طاری ہو، حال یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہوتا پس وجوب دخول وقت سے

ثابت ہوگا،

اوراس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزءِ اوّل نماز کے وجوب کا سبب ہے پھر اس کے بعد دو طریقے ہیں، ان میں سے پہلا طریقہ ، جزءِ اوّل سے سببیّت کا منتقل ہونا جزءِ ثانی کی طرف جب کہ جزءِ اول میں (نماز کو) ادا نہ کیا ہو، پھر جزءِ ثالث اور رابع کی طرف، یہاں تک کہ سببیّت منتقل ہو کر آخر وقت تک پہنچ جائے پس اس وقت وجوب پکا ہو جائے گا اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس آخری جزء کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کے اعتبار کی وضاحت یہ ہے کہ اگر اول وقت میں بچہ تھا اور اس آخری جزء میں بالغ ہوگیا، یا اوّل وقت میں کافر تھا اس آخری جزء میں مسلمان ہوگیا، یا عورت اوّل وقت میں حیض یا نفاس والی تھی اس آخری جزء میں پاک ہوگئی تو نماز واجب ہو جائیگی،

اور اسی اصول پر آخری وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتوں کو قیاس کیا جائے گا اور اس کے برعکس اس طرح کہ اس آخری جزء میں حیض یا نفاس آ گیا یا ایک دن ایک رات سے زائد جنون یا اتنی ہی لمبی بیہوشی پیدا ہو جائے تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی، اور اگر اوّل وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم ہوگیا تو وہ چار رکعتیں پڑھے گا، اور اگر اوّل وقت میں مقیم تھا آخری وقت میں مسافر ہوگیا تو وہ دو رکعتیں پڑھے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے احکام کے اسباب کی بحث بیان فرمائی ہے کہ جو احکام شرعیہ اصول اربعہ سے ثابت ہیں وہ سب احکام اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہیں اور وجوب صلوٰۃ کا سبب وقت کا داخل ہونا ہے، اور اس کو واضح کیا ہے کہ وقت کا جزءِ اوّل وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے اور وقت کے آخری جزء میں بندے کے حال کا اعتبار ہوگا۔

تشریح: قولہ: اَلْاَحْکَامُ الشَّرْعِیَّۃُ تَتَعَلَّقُ بِاَسْبَابِھَا الخ

احکام شرعیہ کا نفسِ وجوب اسباب سے متعلق ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ احکام شرعیہ جو اصول اربعہ سے ثابت ہو کر ہم پر واجب ہوتے ہیں وہ سب احکام اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور ان کے لئے اسباب کی ضرورت ہے، کیونکہ حقیقت میں احکام اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے ہم پر واجب ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا نماز وغیرہ احکام کو واجب کرنا ہماری نظروں سے غائب ہے، اس لئے بندوں کو ان احکام کے حقیقی وجوب کا علم ہو نہیں سکتا کہ یہ احکام ہم پر کب واجب ہوئے دن میں واجب ہوئے یا رات میں، اس لئے ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندے کو حکم کے واجب ہونے کا علم ہو جائے اور وہ علامت سبب ہے، اگر سبب موجود ہوگا تو حکم واجب ہوگا اور اگر سبب موجود نہیں ہوگا تو حکم بھی واجب نہیں ہوگا، اسی اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ کا احکام کو واجب کرنا ہماری نظروں سے اوجھل ہے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور یہ اسباب ان احکام کے حقیقی وجوب پر علامت ہوتے ہیں اس علامت کے ذریعہ بندہ پہچان لے گا کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کا حکم واجب ہے یا نہیں اور یہ بھی ذہن نشین رکھیں کہ وجوب کی دو

قسمیں ہیں پہلی قسم نفس وجوب، دوسری قسم وجوب اداء، نفس وجوب کا سبب تو وقت ہے لیکن وجوب اداء کا سبب خطاب باری تعالیٰ ہے۔

قولہ: فَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ الْوَقْتُ بِدَلِيْلِ الخ

وجوبِ صلوٰۃ کا سبب وقت کا داخل ہونا

احکام شرعیہ میں سے سب سے اہم حکم نماز کا ہے اور نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی کا خطاب بندے کی طرف دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ دخول وقت کے بعد متوجہ ہوتا ہے، اور دخول وقت کے بعد نماز کی ادائیگی کا خطاب بندے کی طرف متوجہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے۔

قولہ: وَالْخِطَابُ مُثْبِتٌ لِوُجُوْبِ الْاَدَاءِ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب نماز کا وجوب اپنے سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کے خطاب کا کیا فائدہ ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ حکم کا نفس وجوب تو سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے اور خطاب باری تعالیٰ وجوبِ ادا کو ثابت کرتا ہے اور بندے کو اس بات کی پہچان کرواتا ہے کہ سبب وجوب، وجوب ادا سے پہلے متحقق ہو گیا ہے اور یہ دونوں وجوب الگ الگ ہیں کہ نفسِ وجوب سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے اور خطاب امر سے ثابت ہوتا ہے اور جب سبب یعنی وقت اور خطاب یعنی امر میں فرق ہے لہٰذا ان دونوں سے ثابت ہونے والے دونوں وجوب یعنی نفس وجوب اور وجوب ادا میں بھی فرق ہوگا اور خطاب باری تعالیٰ کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے مشتری سے کہا "اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ" کہ تو مبیع کا ثمن ادا کر، یا قاضی نے خاوند سے کہا "اَدِّ نَفَقَةَ الْمَنْكُوْحَةِ" کہ منکوحہ بیوی کا خرچ ادا کر، اب ثمن کا نفس وجوب عقد بیع سے ثابت ہوتا ہے اور نفقہ کا نفس وجوب نکاح سے ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں کا وجوبِ ادا مطالبہ سے ثابت ہوتا ہے، تو جس طرح "اَدِّ" کے خطاب سے اس وجوب کو ادا کرنے کا مطالبہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا خطاب نماز کے وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور نماز میں نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے،

اور نماز کے وجوب کا سبب وقت ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نماز کا نفس وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہوتا ہے جن کو شریعت کا خطاب شامل نہیں ہوتا جیسے سویا ہوا آدمی اور بے ہوش آدمی، جس کی بے ہوشی ایک دن سے کم ہو، اب ان دونوں کی طرف شریعت کا خطاب متوجہ نہیں ہوتا پھر بھی ان پر نماز دخول وقت کے بعد واجب ہو جاتی ہے، تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ نماز کے وجوب کا سبب دخول وقت ہے۔

قولہ: وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ الخ

وقت کے جزءِ اوّل کا وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ نماز کے نفس وجوب کا سبب وقت ہے تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزءِ اوّل وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے پورا وقت سبب نہیں ہے اس لئے کہ اگر پورے وقت کو وجوب صلوٰۃ کا سبب قرار دیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ نماز کو وقت کے بعد ادا کیا جائے، کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے جب پورا وقت نماز کے وجوب کا سبب ہوا تو پھر نماز وقت کے بعد ادا ہونی چاہئے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، تو معلوم ہوا کہ نماز کے وجوب کا سبب پورا وقت نہیں لہٰذا وجوب کا سبب ایک جزء ہوگا، تو وہ کون سا جزء ہوگا چونکہ جزءِ اوّل تمام اجزاء پر مقدم بھی ہے اور بعد والے اجزاء معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے مزاحم بھی نہیں ہیں اس لئے جزءِ اوّل ہی وجوب صلوٰۃ کا سبب ہوگا۔

قولہ: ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ طَرِيْقَانِ اَحَدُهُمَا الخ

وقت کے دوسرے اجزاء کو سببِ وجوب ثابت کرنے کے دو طریقے

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وجوبِ صلوٰۃ کے لئے وقت کے جزءِ اوّل کے بعد، وقت کے دوسرے اجزاء کے سببِ وجوب ہونے کو ثابت کرنے کے دو طریقے ہیں۔

طریقۂ اولیٰ: یہ کہ اگر کسی نے جزءِ اوّل میں نماز ادا نہ کی ہو تو سببیت جزءِ اوّل سے جزءِ ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی، اور اگر جزءِ ثانی میں نماز ادا نہ کی تو سببیت جزءِ ثانی سے جزءِ ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزءِ ثالث میں بھی نماز ادا نہ کی تو پھر جزءِ ثالث سے جزءِ رابع کی طرف منتقل ہو جائے گی، یہاں تک کہ سببیت وقت کے آخری جزء کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر آخری وقت میں بھی نماز ادا نہ کی پھر وجوب اس کے ذمے ثابت ہو جائے گا،

اور اس آخری جزءِ میں بندے کے حال کا بھی اعتبار ہوگا اور وقت کے اس آخری جزء کی صفت کا بھی اعتبار ہوگا اگر وقت کی صفت کامل ہے تو وجوب بھی کامل ہوگا اور اگر وقت کی صفت ناقص ہے تو وجوب بھی ناقص ہوگا،

اور بندے کے حال کے اعتبار کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اوّل وقت میں بچہ نابالغ تھا اور آخر وقت میں بالغ ہوگیا، یا اوّل وقت میں کوئی کافر تھا اور آخر وقت میں مسلمان ہوگیا یا اوّل وقت میں کوئی عورت حیض یا نفاس والی تھی اور آخری وقت میں پاک ہوگئی تو ان تمام صورتوں میں وجوب صلوٰۃ کی اہلیت پائی گئی ہے تو ان پر نماز واجب ہو جائے گی،

اس کے برعکس میں بھی آخری وقت کا اعتبار ہوگا مثلاً عورت نماز کے اوّل وقت میں پاک تھی پھر آخر وقت میں اسے حیض یا نفاس آگیا، اسی طرح اگر کوئی شخص اوّل وقت میں تندرست تھا اور آخر وقت میں اسے جنون مستوعب (یعنی ایک دن رات سے زیادہ) لاحق ہوگیا، یا اوّل وقت

میں تندرست تھا اور آخر وقت میں اغماء ممتد (یعنی وہ بے ہوشی جو ایک دن رات سے زیادہ) طاری ہو گیا تو ان سے نمازیں ساقط ہو جائیں گی،

اسی طرح اگر کوئی شخص اوّل وقت میں مسافر تھا پھر اخیر وقت میں مقیم ہو گیا تو یہ شخص چار رکعات پڑھے گا، اسی طرح اگر کوئی شخص اوّل وقت میں مقیم تھا اور آخر وقت میں مسافر ہو گیا تو یہ شخص قصر کی دو رکعات پڑھے گا، تو خلاصہ یہ ہے کہ وجوب اور عدم وجوب اسی طرح مقدار وجوب میں اخیر وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔

وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ صِفَةِ ذَالِكَ الْجُزْءِ اَنَّ ذَالِكَ الْجُزْءَ اِنْ كَانَ كَامِلًا تَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ كَامِلَةً فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَائِهَا فِى الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ مِثَالُهُ فِيْمَا يُقَالُ اَنَّ اٰخِرَ الْوَقْتِ فِى الْفَجْرِ كَامِلٌ وَاِنَّمَا يَصِيْرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ وَذَالِكَ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوَصْفِ الْكَمَالِ فَاِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِىْ اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ بَطَلَ الْفَرْضُ لِاَنَّهُ لَا يُمْكِنُهُ اِتْمَامُ الصَّلٰوةِ اِلَّا بِوَصْفِ النُّقْصَانِ بِاِعْتِبَارِ الْوَقْتِ وَ لَوْ كَانَ ذَالِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِىْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ فَاِنَّ اٰخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ اِحْمِرَارِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَ لِهٰذَا وَجَبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ مَعَ فَسَادِ الْوَقْتِ وَ الطَّرِيْقُ الثَّانِىْ اَنْ يُّجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلٰى طَرِيْقِ الْاِنْتِقَالِ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِهٖ قَوْلٌ بِاِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ وَ لَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ فَاِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِىْ اِنَّمَا اَثْبَتَ عَيْنَ مَا اَثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ فَكَانَ هٰذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُوْدِ فِىْ بَابِ الْخُصُوْمَاتِ

ترجمہ: اور اس جزءِ اخیر کی صفت کے اعتبار سے وضاحت یہ ہے کہ وہ جزءِ اخیر اگر کامل ہو تو فریضہ کامل ہو کر پکا ہو گا پس وہ آدمی اوقات مکروہہ میں اس کو ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا، اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ کہا جاتا ہے کہ فجر میں آخری وقت کامل ہے اور یہ وقت سورج نکلنے سے فاسد ہو جاتا ہے اور یہ فساد خروج وقت کے بعد ہوتا ہے اس لئے نماز کا واجب، کمال کی صفت کے ساتھ پکا ہو جائے گا لہٰذا جب نماز کے دوران سورج طلوع ہو گیا تو فرض باطل ہو جائے گا اس لئے کہ نماز کو مکمل کرنا ممکن نہیں مگر وقت کے اعتبار سے وصفِ نقصان کے ساتھ، اور اگر وقت کا وہ آخری جزء ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں کیونکہ عصر کا آخری وقت احمرار شمس کا وقت ہے اور نماز کا وقت، اس وقت فاسد ہوتا ہے پس فریضہ صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہو گا اسی لئے نماز کے جواز کا قائل ہونا ضروری ہو گیا احمرار شمس کے وقت فسادِ وقت کے باوجود،

اور سببیّت کو ثابت کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو مستقل سبب قرار دیا جائے بغیر انتقال کے طریقہ کے، اس لئے کہ انتقال سببیّت کا قائل ہونا اس سببیّت کو باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت سے ثابت ہوئی تھی، اور دوسرے طریقہ پر واجب کے کئی گنا بڑھنے کا اعتراض لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ جزءِ ثانی نے بعینہٖ اسی واجب کو ثابت کیا ہے جس کو جزءِ اوّل نے ثابت کیا تھا پس یہ جزء کا مستقل سبب ہونا مترادف علتین اور باب خصومات میں کثرت شہود کے باب میں سے ہو گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ سببیّت جو جزءِ اخیر کی طرف منتقل ہوتی ہے اس

میں جزءِ اخیر کی صفت کا اعتبار ہوگا اور اس کی مثال ذکر کی ہے اور پھر وقت کے جزءِ اول کے علاوہ نماز کے لئے باقی اجزاء کی سببیت ثابت کرنے کے دوسرے طریقے کو بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ صِفَةِ ذَالِكَ الْجُزْءِ الخ

نماز کیلئے جزءِ اخیر کی صفت کا اعتبار ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سببیت جب جزءِ اخیر کی طرف منتقل ہوتی ہے تو اس کے دو اعتبار ہوتے ہیں، ایک اعتبار جزءِ اخیر میں بندے کی حالت کا ہوتا ہے اس کا بیان ہو چکا، دوسرا اعتبار اس جزءِ اخیر کی صفت کا ہوتا ہے، اسی کو مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ جب سببیت جزءِ اخیر کی طرف منتقل ہو تو اگر وقت کا جزءِ اخیر کامل ہو تو نماز بھی کامل ہو کر واجب ہوگی لہٰذا اس نماز کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے فرض کی ذمہ داری سے سبکدوش نہ ہوگا،

اس کی مثال یہ ہے کہ فجر کی نماز کا آخری جزء وقت کامل ہے تو فجر کی نماز بندے پر کامل ہو کر واجب ہوگی اور فجر کا وقت طلوع آفتاب سے فاسد ہو جاتا ہے اور طلوع آفتاب سے پہلے جو فجر کا آخری وقت ہے یہ کامل وقت ہے تو فجر کی نماز کامل ہو کر واجب ہوتی ہے تو فجر کی نماز کے دوران اگر آفتاب طلوع ہو گیا تو فجر کی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ بغیر وصف نقصان کے نماز کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ نماز اس پر کامل واجب ہوئی تھی اور اس کی ادائیگی ناقص ہو رہی ہے اس لئے فجر کی نماز باطل ہو جائے گی،

اگر نماز کا آخری وقت ناقص ہو تو نماز بھی ناقص ہو کر ذمہ میں واجب ہوگی اس لئے نماز کو ناقص وقت میں ادا کرنا صحیح ہوگا جیسا کہ عصر کی نماز کا آخری وقت احمرار شمس کا وقت ہے اور احمرار شمس کا وقت ناقص ہے کیونکہ احمرار شمس کے وقت سورج پرست سورج کی عبادت کرتے تھے اس لئے یہ وقت فاسد ہے، اگر کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں نہیں پڑھی یہاں تک کہ احمرار شمس ہو گیا اس وقت عصر کی نماز پڑھتا ہے تو اس پر اس جزءِ اخیر کے ناقص ہونے کی وجہ سے نماز ناقص ہو کر اس کے ذمہ واجب ہوئی ہے اور ادا بھی ناقص ہو رہی ہے، اس لئے جزءِ اخیر کے ناقص ہونے کی وجہ سے واجب بھی ناقص تھا اور ادا بھی ناقص وقت میں ہو رہی ہے اس لئے فساد وقت کے باوجود اس وقت میں عصر کی نماز ادا کرنا جائز ہوگا۔

قولہ: وَ الطَّرِيْقُ الثَّانِيْ اَنْ يُّجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ الخ

وقت کے دوسرے اجزاء کے سبب وجوب کو ثابت کرنے کا طریقہ ثانیہ

مصنفؒ پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ وقت کا جزءِ اول نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے اور باقی اجزاء کی سببیت ثابت کرنے کے دو طریقے ہیں پہلا طریقہ بیان ہو چکا، اب یہاں سے مصنفؒ دوسرا طریقہ بیان فرما رہے ہیں کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کو مستقل نماز کے وجوب کا

سبب بنایا جائے بغیر اس کے جزءِ اوّل سے ثانی کی طرف اور جزءِ ثانی سے جزءِ ثالث کی طرف سببیّت کو منتقل کیا جائے، مصنفؒ کو یہ دوسرا طریقہ پسند ہے کہ پہلے طریقے کے مطابق انتقال سببیّت کے قائل ہونے کی صورت میں اس سببیّت کو باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جس کو شریعت نے ثابت کیا ہے، کیونکہ سببیّت جب جزءِ اوّل سے منتقل ہوگئی تو جزءِ اوّل سبب ہی نہیں رہے گا حالانکہ شریعت نے اس کو سبب قرار دیا ہے اور جس طریقے سے شرعی سبب کے بطلان کا قائل ہونا پڑتا ہے وہ طریقہ بہتر نہیں ہوتا لہٰذا پہلا طریقہ مرجوح اور دوسرا راجح ہے۔

قوله: وَ لَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبُ الخ

اعتراض: یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہوتا کہ جب وقت کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء وجوب کا سبب ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک وقت میں متعدد فرائض واجب ہوں یعنی اگر ایک وقت میں چار اجزاء ہوں اور چاروں مستقل سبب ہوں تو چار فرض واجب ہونے چاہئیں حالانکہ ایک وقت میں ایک فرض لازم ہوتا ہے نہ کہ متعدد فرائض۔

جواب: مصنفؒ نے "وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا" سے یہی جواب دیا ہے کہ ہر جزء کو مستقل سبب قرار دینے سے فرض کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ وقت کے جزءِ ثانی نے بعینہٖ اسی فرض کو ثابت کیا ہے جس کو جزءِ اوّل نے ثابت کیا تھا اور جب ایسا ہے تو اسباب کے متعدد ہونے کے باوجود فرض نماز ایک وقت میں ایک ہی لازم ہوگی اور یہ ایسا ہوگا جیسا کہ ایک حکم کی کئی علتیں ہوں اور کسی مقدمہ میں بہت سے گواہ ہوں تو جس طرح علتوں کے متعدد ہونے سے حکم کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اور گواہوں کے متعدد ہونے سے واقعات کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح اسباب کے متعدد ہونے سے فرض نمازوں کا متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا۔

وَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّوْمِ شُهُوْدُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ عِنْدَ شُهُوْدِ الشَّهْرِ وَاِضَافَةِ الصَّوْمِ اِلَيْهِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ مِلْكُ النِّصَابِ النَّامِیْ حَقِيْقَةً اَوْ حُكْمًا وَبِاعْتِبَارِ وُجُوْبِ السَّبَبِ جَازَ التَّعْجِيْلُ فِیْ بَابِ الْاَدَاءِ وَ سَبَبُ وُجُوْبِ الْحَجِّ اَلْبَيْتُ لِاِضَافَتِهٖ اِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمِ تَكْرَارِ الْوَظِيْفَةِ فِی الْعُمْرِ وَعَلٰى هٰذَا لَوْ حَجَّ قَبْلَ وُجُوْدِ الْاِسْتِطَاعَةِ يَنُوْبُ ذَالِكَ عَنْ حَجَّةِ الْاِسْلَامِ لِوُجُوْدِ السَّبَبِ وَ بِهٖ فَارَقَ اَدَاءَ الزَّكٰوةِ قَبْلَ وُجُوْدِ النِّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَاْسٌ يَمُوْنُهٗ وَ يَلِیْ عَلَيْهِ وَ بِاعْتِبَارِ السَّبَبِ يَجُوْزُ التَّعْجِيْلُ حَتّٰى جَازَ اَدَائُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَ سَبَبُ وُجُوْبِ الْعُشْرِ الْاَرَاضِیُّ النَّامِيَةُ بِحَقِيْقَةِ الرَّيْعِ وَ سَبَبُ وُجُوْبِ الْخَرَاجِ الْاَرَاضِیُ الصَّالِحَةُ لِلزِّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْوُضُوْءِ الصَّلٰوةُ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهٰذَا وَجَبَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَلَا وُضُوْءَ عَلٰى مَنْ لَا صَلٰوةَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبُ وُجُوْبِهٖ اَلْحَدَثُ وَ وُجُوْبُ الصَّلٰوةِ شَرْطٌ وَقَدْ رُوِیَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ ذَالِكَ نَصًّا وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْغُسْلِ الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْجَنَابَةُ

ترجمہ: اور روزے کے وجوب کا سبب رمضان کے مہینے کا حاضر ہونا ہے اس لئے کہ رمضان کے مہینے کے حاضر ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے اور صوم شہر کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور زکوٰۃ کے وجوب کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے خواہ وہ حقیقتاً بڑھتا ہو یا حکماً اور وجوب سبب کے اعتبار سے زکوٰۃ کے ادا کرنے میں جلدی کرنا جائز ہے، اور حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے اس لئے کہ حج کی نسبت بیت اللہ کی طرف ہوتی ہے اور عمر بھر میں اس فریضے میں تکرار نہیں ہوتا، اور اسی بنا پر اگر کسی نے وجودِ استطاعت سے پہلے حج کیا تو یہ فریضہ حج کے قائم مقام ہو جائے گا سبب کے پائے جانے کی وجہ سے، اور اس سے وجود نصاب سے پہلے اداءِ زکوٰۃ جدا ہو گیا سبب کے معدوم ہونے کی وجہ،

اور صدقۂ فطر کے وجوب کا سبب ایسا راُس ہے جس کے خرچ کا بوجھ برداشت کرتا ہے اور جس کا متولی ہے، اور اسی سبب کے اعتبار سے صدقۂ فطر کو جلدی ادا کرنا جائز ہے حتی کہ یوم فطر سے پہلے اس کا ادا کرنا جائز ہے، اور عشر کے وجوب کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقی پیداوار کے اعتبار سے نامی ہو اور خراج کے وجوب کا سبب وہ زمین ہے جو زراعت کی صلاحیت رکھتی ہو پس وہ حکماً نامی ہوگی، اور وضو کے وجوب کا سبب بعض کے نزدیک نماز ہے اور اس پر وضو واجب ہوگا جس پر نماز واجب ہوگی اور اس پر وضو واجب نہیں ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہوگی اور بعض نے کہا کہ وضو کا سبب حدث ہے اور نماز کا واجب ہونا شرط ہے اور یہ حضرت امام محمدؒ سے صراحتاً مروی ہے اور غسل کے وجوب کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے صوم، زکوٰۃ اور حج کے وجوب کے اسباب بیان فرمائے ہیں، پھر صدقۂ فطر، عشر، خراج وضو اور غسل کے وجوب کے اسباب بیان فرمائے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّوْمِ شُهُوْدُ الشَّهْرِ الخ

صوم، زکوٰۃ اور حج کے وجوب کے اسباب

مصنفؒ نے ماقبل میں نماز کے وجوب کا سبب بیان فرمایا تھا اب یہاں سے روزہ، زکوٰۃ اور حج کے وجوب کے اسباب بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجوب صوم کا سبب شہودِ شہر رمضان ہے یعنی رمضان کے مہینہ کا حاضر ہونا، اس پر پہلی دلیل یہ ہے کہ جب رمضان المبارک کا مہینہ آتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے، جیسے رب العزت کا ارشاد ہے "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" کہ جو تم میں سے رمضان المبارک کے مہینہ میں حاضر ہو تو وہ روزے رکھے، تو اس آیت سے معلوم ہوا روزہ کے وجوب کا سبب شہو دِ شہر ہے،

دوسری دلیل یہ ہے کہ صوم کی اضافت رمضان کی طرف کی جاتی ہے جیسے کہا جاتا ہے صومِ رمضان اور یہ اضافت سببیّت کی علامت ہے تو مطلب یہ ہوا کہ روزہ رمضان کی وجہ سے واجب ہوتا ہے،

اور اسی طرح وجوبِ زکوٰۃ کا سبب نصابِ نامی کا مالک ہونا ہے، خواہ وہ حقیقتاً بڑھنے والا ہو جیسے مال تجارت وغیرہ، یا حکماً بڑھنے والا ہو

جیسے سونا اور چاندی، یہ بالفعل تو نہیں بڑھتے لیکن ان کو اگر تجارت میں لگایا جائے تو تجارت کے ذریعے یہ بڑھیں گے اس لئے ان کو حکماً نامی کہا جاتا ہے، تو زکوٰۃ کے وجوب کا سبب نصابِ نامی کا مالک ہونا اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کی شرط حولان حول ہے، اگر کسی نے نصابِ نامی کے مالک ہونے کے بعد حولان حول سے قبل جلدی زکوٰۃ ادا کردی تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کیونکہ نصاب نامی کے مالک ہونے کا سبب پایا گیا،

اور وجوب حج کا سبب بیت اللہ ہے مصنفؒ نے اس کی دو دلیلیں بیان فرمائی ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ حج کی اضافت بیت اللہ کی طرف کی جاتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ''حج بیت اللہ'' اور اضافت سببیت کی علامت ہے،

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ صاحب استطاعت پر پوری عمر میں ایک ہی مرتبہ حج فرض ہوگا اس لئے کہ حج کا سبب چونکہ بیت اللہ ہے اور بیت اللہ میں تکرار نہیں ہے، اور جب سبب یعنی بیت اللہ میں تکرار نہیں ہے تو مسبب یعنی فریضہ حج میں بھی تکرار نہیں ہوگا، اور چونکہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اگر کسی نے استطاعت سے پہلے ہی حج کرلیا ہے تو اس کا فریضہ حج ادا ہو جائے گا کیونکہ حج کا سبب بیت اللہ پایا گیا ہے، اور اس بیان سے حج کا مسئلہ، زکوٰۃ کے مسئلہ سے جدا ہو گیا، اور اگر کسی نے وجود نصاب سے قبل زکوٰۃ ادا کردی تو اسکی زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اس لئے کہ سبب نہیں پایا گیا اور سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے اور وہ معدوم ہے۔

قوله: وَسَبَبُ وُجُوْبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسٌ يَمُوْنُهُ الخ

صدقۂ فطر، عشر اور خراج کے وجوب کے اسباب

یہاں سے مصنفؒ صدقۂ فطر، عشر اور خراج کے وجوب کے اسباب بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ''رَأْسٌ يَمُوْنُهُ وَ يَلِيْ عَلَيْهِ'' کا ہونا ہے، یعنی ایسے رأس کا ہونا جس کے اخراجات برداشت کرتا ہو، اور ان کے امور کا متولی ہو جیسے زید اپنے سر کا اور اپنے غلام، باندی اور نابالغ اولاد کا خرچ بردار اور متولی ہے لہٰذا ان کا صدقہ فطر ادا کرنا واجب ہے، اور صدقہ فطر کے واجب ہونے کا سبب رأس ہے اس لئے اگر کسی نے یوم الفطر سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دیا تو صدقہ فطر ادا ہو جائے گا کیونکہ سبب یعنی رأس موجود ہے،

اور عشر کے وجوب کا سبب وہ زمین ہے جو پیداوار کے لحاظ سے نامی ہو یعنی حقیقی پیداوار کے ساتھ بڑھتی ہو اور پیداوار حاصل ہوتی ہو یہی وجہ ہے کہ عشری زمین میں کاشت نہ کرنے کی صورت میں عشر واجب نہیں ہوتا، لہٰذا اگر کسی نے زمین کی پیداوار ہونے سے پہلے عشر ادا کر دیا تو جائز نہیں ہوگا کیونکہ سبب سے پہلے مسبب پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا،

اور خراج کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو زراعت کی صلاحیت رکھتی ہوں تو یہ زمینیں حکماً نامی ہوں گی اور وجوب خراج کے لئے زمین کا حکماً نامی ہونا کافی ہے چنانچہ اگر کسی کافر کی سنگلاخ اور پتھریلی زمین ہو تو اس پر خراج واجب نہیں ہے کیونکہ وجوب کا سبب یعنی زمین کا نامی ہونا نہیں پایا گیا اگر زمین صالح زراعت ہو اور کافر کھیتی جان بوجھ کر نہ کرے پھر بھی خراج واجب ہوگا کیونکہ سبب زمین کا حکماً نامی ہونا پایا گیا بخلاف عشر کے اس میں حقیقتاً نماء کا اعتبار ہوتا ہے۔

قوله: وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْوُضُوْءِ الصَّلٰوةُ الخ

وضواور غسل کے وجوب کے اسباب

یہاں سے مصنفؒ وضواور غسل کے وجوب کے اسباب بیان فرمار ہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں وضو کے وجوب کا سبب بعض ائمہ کے نزدیک نماز ہے یہی وجہ ہے کہ جس پر نماز واجب ہے اس پر نماز کے لئے وضو کرنا بھی واجب ہے اور جس پر نماز واجب نہیں اس پر وضو بھی واجب نہیں جیسے حائضہ اور نفاس والی عورت پر نماز واجب نہیں تو اس پر وضو بھی واجب نہیں،

اور بعض ائمہ کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے اور نماز کا وجوب اس کے لئے شرط ہے اور حضرت امام محمدؒ سے یہ بات صراحتاً مروی ہے، لیکن یہ قول درست نہیں کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جو اس شیٔ تک پہنچا تا ہو اور حدث تو وضو تک پہنچانے والا نہیں بلکہ وہ تو وضو کو زائل کرنے والا ہے اور جو چیز کسی شیٔ کو دور کرتی ہے اور وہ اس کی طرف پہنچانے والی نہ ہو تو وہ سبب کیسے بن سکتی ہے لہٰذا پھر حدث، وضو کا سبب کیسے ہوسکتا ہے،

اور غسل کے وجوب کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے، جس کے حق میں سبب پایا جائے گا اس پر غسل واجب ہوگا، اسی وجہ سے غسل کی اضافت حیض، نفاس اور جنابت کی طرف ہوتی ہے جیسے ''غسل الحیض والنفاس والجنابۃ'' اور یہ اضافت اس بات کی دلیل ہے کہ غسل کے وجوب کے لئے حیض، نفاس اور جنابت سبب ہے۔

فَصْلٌ قَالَ الْقَاضِیُ الْاِمَامُ اَبُوْ زَیْدٍ الْمَوَانِعُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مَانِعٌ یَّمْنَعُ اِنْعِقَادَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ یَّمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ یَّمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْحُكْمِ وَمَانِعٌ یَّمْنَعُ دَوَامَهٗ نَظِیْرُ الْاَوَّلِ بَیْعُ الْحُرِّ وَالْمَیْتَةِ وَالدَّمِ فَاِنَّ عَدَمَ الْمَحَلِّیَّةِ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً لِاِفَادَةِ الْحُكْمِ وَعَلٰی هٰذَا سَائِرُ التَّعْلِیْقَاتِ عِنْدَنَا فَاِنَّ التَّعْلِیْقَ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً قَبْلَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ عَلٰی مَاذَكَرْنَاهُ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَایُطَلِّقُ اِمْرَاَتَهٗ فَعَلَّقَ طَلَاقَ اِمْرَاَتِهٖ بِدُخُوْلِ الدَّارِ لَایَحْنَثُ وَمِثَالُ الثَّانِیْ هَلَاكُ النِّصَابِ فِیْ اِثْنَاءِ الْحَوْلِ وَاِمْتِنَاعُ اَحَدِ الشَّاهِدَیْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَ رَدُّ شَرْطِ الْعَقْدِ وَمِثَالُ الثَّالِثِ الْبَیْعُ بِشَرْطِ الْخِیَارِ وَبَقَاءُ الْوَقْتِ فِیْ حَقِّ صَاحِبِ الْعُذْرِ وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِیَارُ الْبُلُوْغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّؤْیَةِ وَعَدَمُ الْكَفَاءَةِ وَالْاِنْدِمَالُ فِیْ بَابِ الْجِرَاحَاتِ عَلٰی هٰذَا الْاَصْلِ وَهٰذَا عَلٰی اِعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِیْصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِیَّةِ فَاَمَّا عَلٰی قَوْلِ مَنْ لَّا یَقُوْلُ بِجَوَازِ تَخْصِیْصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهٗ ثَلٰثَةُ اَقْسَامٍ مَانِعٌ یَّمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ یَّمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ یَّمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ وَاَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَیَثْبُتُ الْحُكْمُ لَا مَحَالَةَ وَعَلٰی هٰذَا كُلُّ مَاجَعَلَهُ الْفَرِیْقُ الْاَوَّلُ مَانِعًا لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ جَعَلَهُ الْفَرِیْقُ الثَّانِیْ مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ وَعَلٰی هٰذَا الْاَصْلِ یَدُوْرُ الْكَلَامُ بَیْنَ الْفَرِیْقَیْنِ

ترجمہ: قاضی ابوزیدؒ نے فرمایا ہے کہ موانع کی چار قسمیں ہیں، ایک وہ مانع ہے جو انعقاد علت کو روکتا ہو، دوسرا وہ مانع ہے جو علت کے پورا ہونے کو روکتا ہو تیسرا وہ مانع ہے جو ابتداء حکم کو روکتا ہے، چوتھا وہ مانع ہے جو دوام حکم کو روکتا ہو، پہلے مانع کی نظیر آزاد، مردار اور خون کو بیچنا ہے کیونکہ محل کا نہ ہونا اس بات کو منع کرتا ہے کہ تصرف بیع حکم کا فائدہ دینے کے لئے علت بن کر منعقد ہو اور اسی اوّل پر تمام تعلیقات ہیں ہمارے نزدیک، اس لئے کہ تعلیق وجود شرط سے پہلے بیع کی علت بن کر منعقد ہونے کو روکتی ہے جیسا کہ ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں، اور اسی لئے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا پھر اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو حانث نہیں ہوگا،

اور دوسرے مانع کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے اور دو گواہوں میں سے ایک کا گواہی سے رکنا ہے اور عقد کے ایک جزء کو رد کرنا ہے، اور تیسرے مانع کی مثال خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا ہے اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے، اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ، خیار شرط، خیار رؤیت اور کفو کا نہ ہونا ہے اور باب جراحات میں زخم کا اچھا ہونا اسی اصل پر ہے، اور یہ علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار سے ہے پس بہرحال ان لوگوں کے قول پر جو علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں پس ان کے نزدیک مانع کی تین قسمیں ہیں پہلی قسم وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہو، دوسرا وہ مانع جو تمام علت کو روکتا ہو اور تیسرا وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہو اور بہرحال تمام علت کے وقت سو حکم ضرور ثابت ہوگا،

اور اسی اختلاف پر وہ مانع جس کو فریق اوّل نے ثبوت حکم کے لئے مانع قرار دیا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کے لئے مانع بنایا ہے اور اسی اصل پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے علت پر حکم مرتب ہونے کے موانع ذکر کئے ہیں، بعض نے تین اور بعض نے چار، بعض نے پانچ موانع ذکر کئے ہیں لیکن صاحب اصول الشاشیؒ نے قاضی ابوزید دبوسیؒ کے حوالے سے چار موانع ذکر کئے ہیں اور پھر ان کی مثالیں بیان فرمائی ہیں، اور پھر آخر میں بعض حضرات کے نزدیک موانع کی تین اقسام ہیں اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

تشریح: قوله: قَالَ الْقَاضِیُ الْاِمَامُ اَبُوْ زَیْدٍ اَلْمَوَانِعُ اَرْبَعَۃُ اَقْسَامٍ الخ

مانع کی اقسام اربعہ

مصنفؒ قاضی ابوزید دبوسیؒ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ علت پر حکم مرتب ہونے کے چار موانع ہیں،

قسم اوّل: پہلا مانع وہ ہے جو انعقاد علت سے مانع ہو یعنی جو علت کے منعقد ہونے کو روک دے کہ جب حکم کی علت ہی نہیں پائی جائے گی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

قسم ثانی: دوسرا مانع وہ ہے جو تمام علت سے مانع ہو یعنی ایسا مانع جو علت کے تمام ہونے کو روک دے، کہ علت پائی تو جائے لیکن پوری علت نہ پائی جائے لہٰذا حکم بھی مرتب نہیں ہوگا کیونکہ حکم علت تامہ پر مرتب ہوتا ہے۔

قسم ثالث: تیسرا مانع وہ ہے جو ابتدائے حکم سے مانع ہو یعنی ایسا مانع جو ابتدائے حکم کو روک دے، کہ حکم کی علت پائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے۔

قسم رابع: چوتھا مانع وہ ہے جو دوام حکم سے مانع ہو یعنی ایسا مانع جو حکم کے دوام کو روک دے کہ علت کی وجہ سے حکم تو پایا جائے مگر مانع کی وجہ سے اس کو دوام حاصل نہ ہو، بعض حضرات نے کہا کہ موانع پانچ ہیں اور بعض نے کہا موانع چھ ہیں لیکن جنہوں نے پانچواں اور چھٹا ذکر کیا ہے غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا کہ وہ قسم رابع میں داخل ہے۔

قولہ: نَظِيرُ الْاَوَّلِ بَيْعُ الْحُرِّ وَالْمَيْتَةِ وَالدَّمِ الخ

مانع اوّل کی مثال: یہاں سے مصنفؒ مانع اوّل جو انعقاد علت سے مانع ہو اس کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ جیسے آزاد، مردار اور خون کی بیع کرنا، یعنی کسی نے آزاد مرد کو بیچا یا خون یا مردار چیز کو بیچا تو بیع منعقد ہی نہیں ہوگی، کیونکہ بیع علت ہے اور ملک حکم ہے اور بیع کے منعقد ہونے کے بعد مشتری کی ملکیت ثابت ہونی چاہئے لیکن آزاد، مردار اور خون شرعاً مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع ہی نہیں ہیں، تو ان چیزوں کا محل بیع نہ ہونا ان چیزوں کی بیع کو، علت ملک بننے سے روکتا ہے، لہٰذا مشتری کی ان چیزوں پر ملکیت ثابت نہیں ہوگی اور نہ ہی بائع کا ثمن پر قبضہ کرنا صحیح ہوگا،

اسی مانع پر ہمارے نزدیک تمام تعلیقات کا حکم ہے یعنی تمام تعلیقات انعقاد علت سے مانع ہیں، یعنی ہمارے نزدیک معلق بالشرط، حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے کہ جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ حکم کی علت اس وقت تک نہیں بنتی جب تک شرط نہ پائی جائے اور وجود شرط سے پہلے تعلیق بالشرط کالعدم ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ'' تو خاوند نے طلاق کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا ہے تو ''اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ'' کی تعلیق نے ''اَنْتِ طَالِقٌ'' کو وقوع طلاق کی علت بننے سے روک دیا ہے تو تعلیق ''اَنْتِ طَالِقٌ'' کے لئے وقوع طلاق کی علت منعقد ہونے سے مانع ہوگی، تو جب تک دخول دار کی شرط نہیں پائی جائے گی اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی،

اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار کی شرط پر معلق کر دیا تو وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا کیونکہ دخول دار کی شرط پائے جانے سے پہلے اس نے گویا ''اَنْتِ طَالِقٌ'' کہا ہی نہیں ہے لہٰذا دخول دار سے پہلے طلاق دینا متحقق ہی نہیں ہوگا اس لئے وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا۔

قولہ: وَمِثَالُ الثَّانِیْ هَلَاكُ النِّصَابِ الخ

مانع ثانی کی مثال: مانع ثانی جو تمام علت سے مانع ہو یعنی حکم کی پوری علت نہ پائی گئی ہو اس کی مثال جیسے کوئی شخص نصاب زکوٰۃ کا مالک بن گیا تو زکوٰۃ کی علت نصاب کا مالک ہونا پایا گیا لیکن حولان حول سے قبل نصاب زکوٰۃ ہلاک ہو گیا تو اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ وجوب زکوٰۃ کی علت پوری نہیں ہوئی اور علت اس وقت پوری ہوگی جب سال مکمل ہوگا لہٰذا اس پر وجوب زکوٰۃ کا حکم بھی مرتب نہیں ہوگا،

اسی طرح قاضی کی عدالت میں دو آدمی گواہی دینے کے لئے آئے لیکن پھر ایک گواہ نے گواہی دی اور دوسرے نے گواہی دینے سے انکار کر دیا تو ایک شخص کی گواہی علت تامہ نہیں ہے اس پر فیصلہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کا گواہی سے رکنا تمام علت کے لئے مانع ہے،

اسی طرح عقد بیع اور عقد نکاح میں ایجاب وقبول علت تامہ ہیں اب اگر ایک طرف سے ایجاب پایا گیا لیکن دوسرے نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تو یہ علت تام نہ ہوگی لہٰذا یہ بیع اور نکاح منعقد نہیں ہوں گے کیونکہ ایجاب کا پایا جانا اور قبول کا نہ پایا جانا تمام علت کے لئے مانع ہے۔

قولہ: وَمِثَالُ الثَّالِثِ الْبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ الخ

مانع ثالث کی مثال: مانع ثالث جو ابتداءِ حکم سے مانع ہو یعنی حکم کی علت پائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم ہی نہ پایا جائے اس کی مثال یہ ہے کہ بائع نے اپنے لئے خیار شرط رکھ کر بیع کی، کہ مجھے تین دن تک اختیار ہوگا، تو خیار شرط کے بعد مشتری کی ملکیت مبیع پر ثابت نہ ہوگی، تو یہاں ملک کی علت یعنی ایجاب وقبول محل بیع میں موجود ہے مگر خیار شرط کی وجہ سے اس پر حکم مرتب نہیں ہوگا کہ مشتری کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی،

دوسری مثال معذور کے حق میں وقت کا باقی رہنا، کہ جس کو سلسل بول یا دائمی نکسیر کی بیماری ہو وہ نماز کے وقت وضو کر کے نماز پڑھ لے اور اس کا یہ وضو آخر وقت تک باقی رہے گا اگر چہ دوران نماز اس کے جسم سے نجاست نکل رہی ہو، اب معذور کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت نجاست کا نکلنا موجود ہے لیکن بقائے وقت کے مانع کی وجہ سے نقض وضو کے حکم کو روکتا ہے اور جب تک وقت باقی ہے تو نقض وضو کا حکم معذور پر مرتب نہیں ہوگا۔

قولہ: وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوْغِ وَالْعِتْقِ الخ

مانع رابع کی مثال: مانع رابع جو دوام حکم سے مانع ہو کہ علت کی وجہ سے حکم تو پایا جائے لیکن مانع کی وجہ سے حکم کو دوام حاصل نہ ہو اس کی مثال خیار بلوغ اور خیار عتق اور خیار رویت اور کفو کا نہ ہونا اور زخم کا مندمل ہونا ہے، یعنی اگر نابالغ بچی اور بچے کا نکاح باپ، دادا کے علاوہ کسی نے کر دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا مگر بالغ ہونے کے بعد ان کو فسخِ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا جسے خیار بلوغ کہتے ہیں، تو خیار بلوغ اس نکاح کے دائمی ہونے کے لئے مانع بن گیا،

اسی طرح اگر مولیٰ نے باندی کا نکاح کر دیا تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا لیکن آزادی کے بعد باندی کو نکاح ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے اس کو خیار عتق کہتے ہیں لہٰذا خیار عتق اس نکاح کے دوام کے لئے مانع بن گیا،

اسی طرح اگر مشتری نے مبیع کو دیکھے بغیر خرید لیا تو مشتری کے لئے مبیع پر ملکیت ثابت ہو جائے گی مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو بیع ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے اس کو خیار رؤیت کہتے ہیں تو خیار رؤیت بیع کے دوام کے لئے مانع بن گیا،

اسی طرح اگر بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو اس کا نکاح منعقد ہو جائے گا لیکن اولیاء کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوتا ہے تو کفو کا نہ ہونا دوام نکاح کے لئے مانع بن گیا،

اسی طرح اگر کسی نے کسی شخص کو زخم لگایا اور وہ زخم بالکل ٹھیک ہو گیا کہ اس کا نشان بھی باقی نہ رہا تو زخم لگانے والے سے قصاص یا دیت کا حکم ساقط ہو جائے گا لہٰذا زخم کا مندمل ہونا دیت یا قصاص کے حکم کے دوام کے لئے مانع بن گیا۔

قولہ: وَهٰذَا عَلٰى اِعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ الخ

بعض کے نزدیک موانع کی تین اقسام

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ موانع کی یہ چار اقسام ان حضرات کے نزدیک ہیں جو لوگ علت شرعیہ کی تخصیص جائز قرار دیتے ہیں اور جو لوگ علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں ان کے نزدیک موانع کی تین اقسام ہیں،

علت شرعیہ میں تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ علت شرعیہ تو پائی جائے مگر حکم شرعی نہ پایا جائے، جیسا کہ امام کرخیؒ اور مشائخ عراقؒ کے نزدیک علت شرعیہ میں تخصیص کرنا جائز ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت پائی جائے لیکن کسی مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے ان حضرات کے نزدیک موانع کی مذکورہ چار اقسام ہیں، لیکن فخر الاسلامؒ اور ان کے متبعین علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں تو ان کے نزدیک موانع کی تین اقسام ہیں وہ یہ ہیں،

پہلا مانع وہ ہے جو ابتداءً علت کو روکتا ہو یعنی انعقاد علت کا مانع ہو، دوسرا مانع وہ ہے جو تمام علت کو روکتا ہو، تیسرا مانع وہ ہے جو دوام حکم کو روکتا ہو، باقی رہی یہ قسم کہ مانع ابتدائے حکم کو روکتا ہو تو وہ فخر الاسلامؒ کے نزدیک مانع نہیں ہے کیونکہ جب علت پوری پائی جاتی ہے تو حکم بھی ضرور پایا جائے گا اس لئے علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو یہ صورت فخر الاسلامؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے،

مصنفؒ نے امام کرخیؒ اور فخر الاسلامؒ کے مذکورہ بالا اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے، کہ فریق اوّل امام کرخیؒ وغیرہ جو حضرات علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے قائل ہیں یہ حضرات جس کو ابتدائے حکم اور ثبوت حکم کے لئے مانع قرار دیتے ہیں اسی کو فریق ثانی یعنی فخر الاسلامؒ وغیرہ نے تمام علت کا مانع قرار دیا ہے کیونکہ یہ حضرات علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں ہیں اسی اصول پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہوگا کہ فریق اوّل کے نزدیک جو ابتدائے حکم کے لئے مانع ہوگا وہ فریق ثانی کے نزدیک تمام علت کا مانع ہوگا۔

فَصْلٌ اَلفرضُ لُغَةً هُوَ التَّقدِيرُ وَ مَفرُوضاتُ الشَّرعِ مُقَدَّرَاتُهُ بِحَيثُ لَا يَحتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقصَانَ وَ فِي الشَّرعِ مَاثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطعِيٍّ لَا شُبهَةَ فِيهِ وَحُكمُهُ لُزُومُ العَمَلِ بِهِ وَالاِعتِقَادِ بِهِ وَالوُجُوبُ هُوَ السُّقُوطُ يَعنِي مَايَسقُطُ عَلَى العَبدِ بِلَا اِختِيَارٍ مِنهُ وَ قِيلَ هُوَ مِنَ الوَجبَةِ وَهُوَ الاِضطِرَابُ سُمِّيَ الوَاجِبُ بِذَالِكَ لِكَونِهِ مُضطَرِبًا بَينَ الفَرضِ وَالنَّفلِ فَصَارَ فَرضًا فِي حَقِّ العَمَلِ حَتّٰى لَا يَجُوزُ تَركُهُ وَ نَفلًا فِي حَقِّ الاِعتِقَادِ فَلَا يَلزِمُنَا الاعتِقَادُ بِهِ جَزمًا وَ فِي الشَّرعِ هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبهَةٌ كَالاٰيَةِ المُئَوَّلَةِ وَالصَّحِيحِ مِنَ الاٰحَادِ وَحُكمُهُ مَا ذَكَرنَا وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقَةِ المَسلُوكَةِ المَرضِيَّةِ فِي بَابِ الدِّينِ سَوَاءٌ كَانَت مِن رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ اَو مِنَ الصَّحَابَةِ قَالَ عَلَيهِ السَّلَامُ "عَلَيكُم بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَآءِ مِن بَعدِي عَضُّوا عَلَيهَا بِالنَّوَاجِذِ" وَ حُكمُهَا اَن يُطَالَبَ المَرءُ بِاَحيَائِهَا وَ يَستَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَركِهَا اِلَّا اَن يَترُكَهَا بِعُذرٍ وَالنَّفلُ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالغَنِيمَةُ تُسَمّٰى نَفلًا لِاَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلٰى مَا هُوَ المَقصُودُ مِنَ الجِهَادِ وَ فِي الشَّرعِ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الفَرَائِضِ وَالوَاجِبَاتِ وَ حُكمُهُ اَن يُثَابَ المَرءُ عَلٰى فِعلِهِ وَ لَا يُعَاقَبُ بِتَركِهِ وَ النَّفلُ وَ التَّطَوُّعُ نَظِيرَانِ

ترجمہ: فرض لغت میں اندازہ کرنا ہے اور شریعت میں فرائض شریعت کے لگائے ہوئے اندازے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتے، اور شریعت میں فرض وہ حکم شرعی ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہوا ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور فرض کا حکم اس پر عمل اور اعتقاد کا واجب ہونا ہے،

اور وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی وہ بندے پر بغیر اس کے اختیار کے گر جاتا ہے، اور کہا گیا ہے کہ واجب "وَجبَةٌ" سے ہے بمعنی اضطراب اور واجب کا نام واجب اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان متردد ہوتا ہے پس عمل کے حق میں فرض ہوگا یہاں تک کہ اس کا ترک جائز نہیں ہوگا اور نفل ہوگا اعتقاد کے حق میں پس ہمارے لئے اس پر یقینی طور پر اعتقاد کرنا لازم نہ ہوگا،

اور شریعت میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے تاویل کی ہوئی آیات اور صحیح خبر واحد، اور واجب کا حکم وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، اور سنت نام ہے اس پسندیدہ طریقے کا جس کو شریعت میں اختیار کیا گیا ہو خواہ وہ طریقہ ثابت ہو رسول اللہ ﷺ سے خواہ صحابہ کرامؓ سے، حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ "تم پر لازم ہے میرا طریقہ اور میرے خلفاء کا طریقہ اس کو ڈاڑھ سے پکڑلو"

اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس کے ترک کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہوتا ہے مگر یہ کہ اس کو عذر کی وجہ سے چھوڑے،

اور نفل نام ہے زیادتی کا اور غنیمت کا نام نفل رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ مقصد جہاد سے زائد چیز ہے، اور شریعت میں نفل وہ عبادت ہے جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو اور نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے چھوڑنے کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا

اور نفل اور تطوع آپس میں نظیریں ہیں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتابؒ نے عبادات مشروعہ کی چار قسمیں فرض، واجب، سنت اور نفل کی تعریف فرمائی ہے اور ان میں سے ہر ایک کا حکم بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: اَلْفَرضُ لُغَةً هُوَ التَّقدِيرُاتُ الخ

فرض کا لغوی معنی: فرض کا لغوی معنی اندازہ لگانا ہے جیسے کہا جاتا ہے "فَرَضَ الْقَاضِي النَّفَقَةَ" کہ قاضی نے نفقہ کا اندازہ لگایا، لغوی اور شرعی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ شرعی فرائض کو فرض اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بھی شریعت کے مقرر کردہ ایسے اندازے ہیں جو کمی زیادتی کا احتمال نہیں رکھتے جیسے نماز کی رکعتیں اور زکوۃ کی معین مقدار یہ شریعت کا ایسا اندازہ ہے جس میں کمی زیادتی کا احتمال نہیں ہے۔

فرض کا شرعی معنی: اصطلاح شریعت میں فرض اس حکم شرعی کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا شبہ نہ ہو، فرض کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس پر اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے اس کو بغیر عذر کے ترک کرنے والا فاسق ہوگا جیسے نماز، روزہ، حج اور زکوۃ وغیرہ ان پر عمل کرنا لازم ہے اور ان کا منکر کافر ہوگا۔

قولہ: وَالْوُجُوبُ هُوَ السُّقُوطُ الخ

واجب کا لغوی معنی: وجوب کے لغوی معنی دو ہیں ایک سقوط بمعنی گرنا، اور دوسرا اضطراب یعنی متردد ہونا، اگر واجب کا لغوی معنی سقوط ہو تو اس کی شرعی معنی کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ واجب بھی بندے پر اس کے اختیار کے بغیر گر جاتا ہے اور بندے پر طاری ہوتا ہے حتی کہ بندہ اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ اپنے ذمہ کو فارغ کرے،

اگر واجب "وَجبَةٌ" سے ماخوذ ہو بمعنی مضطرب، متردد ہونا، اس کی شرعی معنی کے ساتھ مناسبت یہ ہوگی کہ واجب فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہوتا ہے اس طرح کہ واجب عمل کے حق میں فرض کی طرح ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کا ترک کرنا جائز نہیں ہوتا اگر اس کو ترک کر دیا تو فاسق ہوگا اور جو گناہ فرض کے تارک کو ہوتا ہے اسی طرح گناہ واجب کے تارک کو بھی ہوگا، اور عقیدہ رکھنے کے حق میں نفل کی طرح ہوتا ہے چنانچہ واجب پر قطعی طور سے اعتقاد لازم نہیں ہوتا اور نفل کے منکر کی طرح اس کا منکر بھی کافر نہیں ہوتا۔

واجب کا شرعی معنی: واجب کا شرعی معنی یہ ہے کہ وہ حکم جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں ایک قسم کا شبہ ہو، خواہ شبہ دلیل قطعی کے معنی اور مفہوم میں ہو جیسے آیات مؤوّلہ، جس کی تفسیر میں اختلاف ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ" یہ آیت ہم تک ثابت ہونے

میں تو قطعی ہے لیکن معنی اور مفہوم میں ظنی ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اس کا معنی کیا ہے قربانی کر، اس لئے قربانی واجب ہے، بعض حضرات نے اس کا معنی کیا سینہ پر ہاتھ باندھ،

خواہ شبہ اس دلیل کے حضور اقدس ﷺ سے ہم تک ثابت ہونے میں ہو جیسے صحیح خبر واحد، جو حکم حدیث صحیح سے ثابت ہو اور حضور اقدس ﷺ نے اس پر مواظبت بھی فرمائی ہو تو واجب ہوگا اور واجب کا حکم یہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عملاً فرض کے درجہ میں اعتقاداً نفل کے درجہ میں ہے، اور واجب کی یہ اصطلاحی تعریف صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک واجب اور فرض میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قولہ: وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقَةِ الْمَسْلُوكَةِ الخ

سنت کا لغوی معنی: سنت کا لغوی معنی طریقہ ہے خواہ وہ اچھا ہو یا برا ہو۔

سنت کا شرعی معنی: سنت شریعت کی اصطلاح میں اس پسندیدہ طریقے اور راستے کو کہتے ہیں جس پر دین میں چلا جائے اور جس کو دین میں اختیار کیا گیا ہو لیکن اس پر عمل کرنا فرض اور واجب کے طریقہ پر نہ ہو، اب وہ طریقہ خواہ حضور اقدس ﷺ کا ہو یا حضرات صحابہ کرامؓ کا ہو، صحابہ کرامؓ کا طریقہ بھی سنت میں شامل ہے کیونکہ حضور اقدس ﷺ کی حدیث ہے "عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ مِنْ بَعْدِيْ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ"

اور سنت کا حکم یہ ہے کہ بندے سے اس کے احیاء کا، یعنی اس پر عمل کے ساتھ ساتھ زندہ رکھنے کا مطالبہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کیا جاتا ہے اور بغیر عذر کے ترک کرنے کی وجہ سے وہ مستحق ملامت ہوتا ہے لیکن اگر عذر کی وجہ سے ترک کیا ہو تو وہ ملامت کا مستحق نہیں ہوگا، لیکن یہ حکم سنن ھدیٰ کا ہے اور سنن ھدیٰ اس عمل کو کہتے ہیں جس کو حضور اقدس ﷺ نے بطور عبادت کے کیا ہو، اور یہ حکم سنن زوائد کا نہیں اور سنن زوائد اس عمل کو کہتے ہیں جس عمل کو آپ ﷺ نے بطور عادت کے کیا ہو جیسے آپ ﷺ کا چلنا، پھرنا، اٹھنا اور بیٹھنا وغیرہ۔

قولہ: وَالنَّفْلُ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ الخ

نفل کا لغوی معنی: نفل لغت میں زائد چیز کو کہتے ہیں اسی وجہ سے مال غنیمت کو بھی نفل کہا جاتا ہے کیونکہ مال غنیمت مقصود جہاد سے ایک زائد چیز ہوتی ہے اور جہاد کا مقصود اصلی اعلاءِ کلمۃ اللہ ہوتا ہے اور غنیمت کا مال اس مقصود سے زائد ہوتا ہے اس لئے اس کو نفل کہتے ہیں۔

نفل کا شرعی معنی: اصطلاح شریعت میں نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو، نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر آدمی کو ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہیں دیا جائے گا،

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ نفل اور تطوع ایک دوسرے کی نظیریں ہیں جو حکم نفل کا ہے وہی حکم تطوع کا ہے، صرف لغوی معنی کے اعتبار سے فرق ہے کہ تطوع، طوع سے ہے بمعنی خوشی، تطوع اس عبادت کو کہتے ہیں جو بندہ اپنی خوشی اور رغبت سے کرتا ہے شریعت کی طرف سے اس پر لازم نہیں ہوتی بعض دفعہ مستحب اور سنت وغیرہ کو بھی تطوع کہہ دیتے ہیں۔

فَصْلٌ اَلْعَزِيْمَةُ هِيَ الْقَصْدُ إِذَا كَانَ فِيْ نِهَايَةِ الْوَكَادَةِ وَ لِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الْعَزْمَ عَلٰى وَطْيٍ عَوْدٌ فِيْ بَابِ الظِّهَارِ لِاَنَّهٗ كَالْمَوْجُوْدِ فَجَازَ اَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُوْدًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ لِهٰذَا لَوْ قَالَ اَعْزِمُ يَكُوْنُ حَالِفًا وَ فِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْاَحْكَامِ اِبْتِدَاءً سُمِّيَتْ عَزِيْمَةً لِاَنَّهَا فِيْ غَايَةِ الْوَكَادَةِ لِوَكَادَةِ سَبَبِهَا وَ هُوَ كَوْنُ الْاَمْرِ مُفْتَرِضَ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ اَنَّهٗ اِلٰهُنَا وَنَحْنُ عَبِيْدُهٗ وَ اَقْسَامُ الْعَزِيْمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ وَاَمَّا الرُّخْصَةُ فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ وَفِي الشَّرْعِ صَرْفُ الْاَمْرِ مِنْ عُسْرٍ اِلٰى يُسْرٍ بِوَاسِطَةِ عُذْرٍ فِي الْمُكَلَّفِ وَاَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ اَسْبَابِهَا وَهِيَ اَعْذَارُ الْعِبَادِ وَفِي الْعَاقِبَةِ تَؤُوْلُ اِلٰى نَوْعَيْنِ اَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِيْ بَابِ الْجِنَايَةِ وَذَالِكَ نَحْوُ اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ مَعَ اِطْمِيْنَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْاِكْرَاهِ وَسَبُّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ اِتْلَافُ مَالِ الْمُسْلِمِ وَقَتْلُ النَّفْسِ ظُلْمًا وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى قُتِلَ يَكُوْنُ مَاجُوْرًا لِامْتِنَاعِهٖ عَنِ الْحَرَامِ تَعْظِيْمًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ تَغْيِيْرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِاَنْ يَّصِيْرَ مُبَاحًا فِيْ حَقِّهٖ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى "فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ" وَذَالِكَ نَحْوُ الْاِكْرَاهِ عَلٰى اَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ لَوِ امْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهٖ حَتّٰى قُتِلَ يَكُوْنُ اٰثِمًا بِامْتِنَاعِهٖ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهٖ

ترجمہ: عزیمت وہ ارادہ کرنا ہے جب کہ وہ ارادہ انتہائی پختگی میں ہو اسی وجہ سے ہم نے کہا وطی کا عزم کرنا باب ظہار میں عود ہے کیونکہ وطی کا پختہ ارادہ، وطی موجود ہونے کی طرح ہے، پس دلالت پائی جانے کے وقت وطی کے پکے ارادے کو وطی موجود سمجھا جائے گا اسی وجہ سے اگر کسی نے "اَعْزِمُ" کہا تو وہ قسم کھانے والا ہوگا، اور شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداءً لازم ہیں عزیمت اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ یہ احکام اپنے سبب کے مؤکد ہونے کی وجہ سے انتہائی پختگی میں ہوتے ہیں اور ان کا سبب اس ذات کا آمر ہونا ہے جس کی اطاعت فرض ہے اس حکم سے کہ وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے غلام ہیں اور عزیمت کی اقسام وہ ہیں جن کو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب،

اور بہر حال رخصت تو وہ آسانی اور سہولت کا نام ہے شریعت میں حکم کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے مکلف کے عذر کی وجہ سے، اور رخصت کی انواع مختلف ہیں اسکے اسباب مختلف ہونے کی وجہ سے اور اسباب بندوں کے اعذار ہیں، اور انجام کار میں رخصت دو قسموں کی طرف لوٹتی ہے انمیں سے ایک فعل کی رخصت ہے اسکی حرمت باقی رہنے کیساتھ جسطرح کہ جنایت کے باب میں معاف کرنا ہے اور وہ اکراہ کے وقت اطمینان قلب کیساتھ زبان پر کلمۂ کفر کا جاری کرنا اور نبی کریم ﷺ کو (العیاذ باللہ) گالی دینا اور مسلمان کے مال کو تلف کرنا اور ظلماً کسی کو قتل کرنا،

اور رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اس آدمی نے صبر کیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کو اجر وثواب دیا جائے گا شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کی وجہ سے اس کے حرام سے رکنے کی وجہ سے، اور رخصت کی دوسری قسم فعل کی صفت کو متغیر کرنا ہے اس طرح کہ وہ فعل اس کے حق میں مباح ہو جائے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے'' کہ جو شخص شدت بھوک میں مجبور ہو گیا''، اور اس دوسری قسم کی مثال مردار کھانے اور شراب پینے پر مجبور کرنا ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ اس مردار کھانے سے رک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو وہ گنہگار ہو گا اس لئے کہ وہ مباح چیز سے رکا ہے اور ایسا ہو گیا جیسا کہ خود کو قتل کرنے والا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے احکامِ مشروعہ کی دو قسمیں عزیمت اور رخصت کو بیان فرمایا ہے اور عزیمت کا لغوی اور شرعی معنی اور عزیمت کی اقسام بیان فرمائی ہیں، اور پھر رخصت کا لغوی اور شرعی معنی اور اس کی اقسام اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلعَزِيمَةُ هِيَ الْقَصْدُ اِذَا كَانَ فِي الخ

عزیمت کا لغوی معنی: عزیمت لغت میں اس ارادہ کو کہتے ہیں جب کہ وہ انتہائی پختہ اور مؤکد ہو، اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر ظہار کرنے والے نے کفارہ کے درمیان وطی کا عزم کر لیا تو یہ ظہار سے رجوع ہو گا جیسا کہ حقیقتاً وطی کرنے سے ظہار سے رجوع ہوتا ہے لہٰذا اس پر ظہار کا کفارہ ہو گا جیسے اگر کوئی شخص کفارۂ ظہار روزوں سے ادا کر رہا تھا اور روزوں کے دوران وطی کر لیتا ہے تو اسے نئے سرے سے روزے رکھنے پڑتے ہیں، اسی طرح اگر اس نے روزوں کے کفارہ کے درمیان وطی کرنے کا عزم کر لیا تو اب اسے نئے سرے سے روزے رکھنے پڑیں گے اس لئے کہ عزم علی الوطی حقیقی وطی کی طرح ہے جب وطی کی دلیل موجود ہے تو گویا وطی موجود ہے لہٰذا جو حکم وطی کا ہو گا وہی حکم عزم علی الوطی کا ہو گا لہٰذا عزم علی الوطی کی صورت میں بھی اس کو نئے سرے سے روزے رکھنے پڑے گیں،

اسی طرح اگر کسی نے ''اَعْزِمُ عَلٰى فِعْلِ فُلَانٍ'' کہا تو یہ قسم کھانے والا ہو گا، جس طرح قسم کھائی جاتی ہے اپنی بات کو پختہ کر لینے کے لئے اس طرح اس کا عزم کا لفظ استعمال کرنا قسم کھانے کی طرح ہو گا اور اس کے خلاف کرنے پر حانث ہو جائے گا اور اسے قسم کا کفارہ دینا پڑے گا۔

قولہ: وَ فِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْاَحْكَامِ الخ

عزیمت کا شرعی معنی: شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ابتداءً لازم ہوتے ہیں جیسے نماز، روزہ وغیرہ،

عزیمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عزیمت کا نام عزیمت اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ احکام اپنے سبب کے پختہ ہونے کی وجہ سے انتہائی پختگی میں ہوتے ہیں اور سبب کی پختگی اور تاکید یہ ہے کہ ان احکام کا آمر اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جس کی اطاعت ہم پر فرض ہے کیونکہ وہ ہمارا معبود ہے اور

ہم اس کے غلام ہیں، اور معبود کو اختیار حاصل ہے کہ جو چاہے احکام غلاموں اور بندوں پر لازم کرے، جب ان احکام کا سبب انتہائی مؤکد اور پختہ ہے تو سبب کے پختہ ہونے کی وجہ سے ان احکام کو بھی عزیمت کہتے ہیں،

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عزیمت کی اقسام فرض اور واجب ہیں جن کو ہم پہلی فصل میں ذکر کر چکے ہیں۔

قوله: وَاَمَّا الرُّخصَةُ فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ الخ

رخصت کا لغوی معنی: رخصت کا لغوی معنی "اَلْيُسْرُ وَالسُّهُوْلَةُ" آسانی اور سہولت ہے، رخصت کو بھی رخصت اس لئے کہتے ہیں کیونکہ یہ بھی یسر اور سہولت کیلئے ہے۔

رخصت کا شرعی معنی: رخصت کا شرعی معنی یہ ہے کہ کسی حکم کو مشکل سے آسانی کی طرف پھیرنا مکلف کے کسی عذر کی وجہ سے، یعنی اصل حکم مکلف کے حق میں مشکل تھا اس لئے شریعت نے اس حکم کو ختم کر کے بندوں کی سہولت اور آسانی کے لئے دوسرا حکم جاری کر دیا ہو، جیسے مسافر کے لئے رمضان المبارک کا روزہ سفر کی وجہ سے مشکل تھا اس لئے شریعت نے روزے کے حکم کو افطار کی طرف پھیر دیا، تو مسافر کے لئے سفر کی وجہ سے رمضان کا روزہ چھوڑنے کی اجازت مل جانا رخصت کہلاتا ہے اور مسافر کا رمضان المبارک کا روزہ رکھنا عزیمت کہلاتا ہے۔

قوله: وَاَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ اَسْبَابِهَا الخ

رخصت کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ رخصت کی انواع اسبابِ رخصت کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہیں اور اسباب رخصت بندوں کے اعذار ہیں اور بندوں کے اعذار زیادہ ہیں انہیں ضبط میں نہیں لایا جا سکتا، اس لئے اعذار کی وجہ سے حاصل ہونے والی رخصت کی اقسام اور انواع کو ضبط میں نہیں لایا جا سکتا لیکن انجام کار کے اعتبار سے رخصت کی دو قسمیں ہیں۔

قوله: اَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ الخ

رخصت کی قسم اوّل: رخصت کی قسم اوّل یہ ہے کہ اس فعل کا کرنا مباح ہو بقاءِ حرمت کے ساتھ، یعنی شریعت میں ایک فعل کا کرنا حرام تھا لیکن مکلف کے کسی عذر کی وجہ سے اس فعل کی حرمت باقی رہتے ہوئے شریعت نے اس فعل کے کرنے کی اجازت دیدی، شریعت کی اس رخصت کی وجہ سے آخرت میں اس سے کوئی مواخذہ نہ ہوگا، رخصت ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ فعل اب حرام نہیں رہا اور جائز ہوگیا ہے بلکہ حرام ہونے کے باوجود مباح جیسا معاملہ ہوتا ہے تاکہ بندوں کو سہولت رہے جیسے ایک شخص نے جنایت کی اور ولی جنایت نے جانی کو

معاف کر دیا تو جانی سے آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا، اب یہ مطلب نہیں کہ جنایت حرام نہیں رہی مباح ہوگئی بلکہ معاف کرنے سے یہ فائدہ ہوا کہ جانی سے اخروی موخذاہ نہیں ہوگا۔

قوله: وَذَالِكَ نَحْوُ اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ الخ

رخصت کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ رخصت مع بقائے حرمت کی مثالیں دے رہے ہیں جیسے اکراہ کے وقت کلمۂ کفر کا زبان پر جاری کرنا جب کہ دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو، اب اکراہ کے عذر کی وجہ سے شریعت نے صرف زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت دی ہے کہ اب آخرت میں اسے گناہ نہیں ہوگا،

اسی طرح حضور اقدس ﷺ کو (العیاذ باللہ) گالی دینے پر کسی مسلمان کو مجبور کیا گیا اب رخصت ملنے کا یہ مطلب نہیں کہ گالی دینا مباح ہوگیا بلکہ اب بھی گالی دینے کی حرمت اس کے حق میں باقی ہے یہ فعل مباح نہیں ہوا، صرف اکراہ کے عذر کی وجہ سے زبان پر جاری کرنے کی رخصت دی گئی ہے اس رخصت کی وجہ سے اخروی مواخذہ نہیں ہوگا،

اسی طرح کسی مسلمان کو مجبور کیا گیا کہ تم مسلمان کے مال کو تلف کر دو، آگ لگا دو، اب رخصت ملنے کا مطلب یہ نہیں کہ مسلمان کے مال کو تلف کرنا اس کے لئے مباح ہوگیا بلکہ حرمت اب بھی باقی ہے اب اس اکراہ کی وجہ سے شریعت نے اس سے گناہ اٹھالیا ہے،

اسی طرح کسی مسلمان کو مجبور کیا گیا کہ تو فلاں مسلمان کو ناحق قتل کر، اب رخصت ملنے کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان کو ناحق قتل کرنا مباح ہوگیا بلکہ قتل کی حرمت اب بھی باقی ہے صرف عذرِ اکراہ کی وجہ سے قصاص اس سے ساقط ہو جائے گا اور قصاص مجبور کرنے والے سے لیا جائے گا،

اب مذکورہ تمام مثالوں میں جس طرح یہ کام پہلے حرام تھے رخصت کے بعد بھی حرام ہیں لیکن اکراہ کی وجہ سے اتنا فائدہ ہوا کہ ان کاموں کے ارتکاب کی وجہ سے مواخذہ نہ ہوگا۔

قوله: وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى قُتِلَ الخ

رخصت کی قسم اوّل کا حکم

رخصت کی قسم اوّل کا حکم یہ ہے کہ مکرَہ اگر صبر کرلے اور ان مذکورہ امور کے ارتکاب سے رک گیا حتیٰ کہ اکراہ کرنے والے کے ہاتھوں سے قتل ہوگیا تو اللہ تعالیٰ کے دربار میں اس کو اجر و ثواب دیا جائے گا کیونکہ اس نے شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کی ہے، جیسے کفار نے حضرت خبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قید کرلیا اور کہا کہ تم حضور اقدس ﷺ کو برا بھلا کہہ دو تو ہم تجھے آزاد کر دیں گے لیکن انہوں نے انکار کیا بالآخر سولی پر لٹکا کر شہید کر دئے گئے اور خبیبؓ نے عزیمت پر عمل کیا تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں سید الشہداء کا خطاب دیا۔

قولہ: وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ تَغْیِیْرُ صِفَةِ الْفِعْلِ الخ

رخصت کی قسم ثانی: رخصت کی قسم ثانی یہ ہے کہ فعل حرام کی صفت تبدیل ہو جائے اس طرح کہ وہ فعل حرام مکلف کے حق میں مباح ہو جائے، یعنی شریعت اس فعل کی حرمت کو بدل کر معذور کے حق میں مباح قرار دیدے جیسے کوئی شخص شدت بھوک یا شدت پیاس کے اندر مبتلا ہو جائے اور بھوک کی وجہ سے مرجانے کا خطرہ ہو تو اپنی جان بچانے کے لئے مردار کھالیا یا خنزیر کھالیا یا شراب پی لی اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا بلکہ اس کے حق میں مردار اور شراب حلال ہو جائیں گی جیسے قرآن پاک میں "فَمَنِ اضْطُرَّ فِیْ مَخْمَصَةٍ غَیْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ فَلَا اِثْمَ عَلَیْهِ" کہ جو آدمی مجبور ہو جائے سخت بھوک کی حالت میں مردار اور شراب کی طرف اس حال میں کہ وہ گناہ کی طرف مائل ہونے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی کو مردار کھانے یا شراب پینے پر مجبور کیا گیا تو اتنی مقدار کھانا پینا حلال ہوگا جس سے زندہ رہ سکے۔

قولہ: وَحُکْمُهٗ اَنَّهٗ لَوِ امْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهٖ الخ

رخصت کی قسم ثانی کا حکم

رخصت کی قسم ثانی کا حکم یہ ہے کہ اگر مکرَہ شخص مردار کھانے سے رک گیا حتی کہ مجبور کرنے والے نے اسے قتل کر دیا یا بھوک کی وجہ سے مرگیا تو یہ شخص گنہگار ہوگا کیونکہ شریعت نے حرمت کو ختم کر کے اس کے لئے مردار کھانا مباح قرار دیا تھا اور اس نے مباح چیز کو استعمال کر کے اس سے اپنی جان نہ بچائی تو اس لئے یہ گنہگار ہوگا، اور رخصت کو استعمال نہ کر کے اس نے اپنی جان کو ضائع کر دیا تو یہ خودکشی کرنے والے کی طرح ہوگا۔

فَصْلٌ اَلْاِحْتِجَاجُ بِلَا دَلِیْلٍ اَنْوَاعٌ مِّنْهَا الْاِسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰی عَدَمِ الْحُکْمِ مِثَالُهُ الْقَیْءُ غَیْرُ نَاقِضٍ لِاَنَّهٗ لَمْ یَخْرُجْ مِنَ السَّبِیْلَیْنِ وَالْاَخُ لَمْ یَعْتِقْ عَلَی الْاَخِ لِاَنَّهٗ لَا وِلَادَ بَیْنَهُمَا وَسُئِلَ عَنْ مُحَمَّدٍ اَیَجِبُ الْقِصَاصُ عَلٰی شَرِیْكِ الصَّبِیِّ قَالَ لَا لِاَنَّ الصَّبِیَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ قَالَ السَّائِلُ فَوَجَبَ اَنْ یَجِبَ عَلٰی شَرِیْكِ الْاَبِ لِاَنَّ الْاَبَ لَمْ یُرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰی عَدَمِ الْحُکْمِ هٰذَا بِمَنْزِلَةِ مَایُقَالُ لَمْ یَمُتْ فُلَانٌ لِاَنَّهٗ لَمْ یَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ اِلَّا اِذَا کَانَتْ عِلَّةُ الْحُکْمِ مُنْحَصِرَةً فِیْ مَعْنًی فَیَکُوْنُ ذَالِكَ الْمَعْنٰی لَازِمًا لِلْحُکْمِ فَیُسْتَدَلُّ بِاِنْتِفَائِهٖ عَلٰی عَدَمِ الْحُکْمِ مِثَالُهُ مَارُوِیَ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهٗ قَالَ وَلَدُ الْمَغْصُوْبَةِ لَیْسَ بِمَضْمُوْنٍ لِاَنَّهٗ لَیْسَ بِمَغْصُوْبٍ وَلَا قِصَاصَ عَلَی الشَّاهِدِ فِیْ مَسْئَلَةِ شُهُوْدِ الْقِصَاصِ اِذَا رَجَعُوْا لِاَنَّهٗ لَیْسَ بِقَاتِلٍ وَ ذَالِكَ لِاَنَّ الْغَصْبَ لَازِمٌ لِضَمَانِ الْغَصْبِ وَالْقَتْلُ لَازِمٌ لِوُجُوْدِ الْقِصَاصِ

ترجمہ: بلا دلیل استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس کی مثال تے ناقض وضو نہیں ہے اس لئے کہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی، اور بھائی، بھائی پر آزاد نہیں ہوتا اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے، اور حضرت امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ بچے کے ساتھ شریک قاتل پر قصاص واجب ہوگا تو حضرت امام محمدؒ نے فرمایا کہ نہیں اس لئے کہ بچہ مرفوع القلم ہے، سائل نے کہا پس واجب ہے کہ باپ کے ساتھ شریک قاتل پر قصاص واجب ہو اس لئے کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس یہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہوا، یہ اس کے مرتبہ میں ہوگیا جیسا کہ کہا جائے کہ فلاں آدمی مرا نہیں اس لئے کہ وہ چھت سے گرا نہیں،

مگر جب حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہو اور وہ معنی حکم کو لازم ہو تو اس معنی کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو حضرت امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مغصوبہ باندی کے بچے کا ضمان واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ بچہ مغصوب نہیں ہے اور قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں کسی گواہ پر قصاص نہیں ہے جب کہ وہ گواہ گواہی سے رجوع کرلیں اس لئے کہ گواہ قاتل نہیں ہے اور یہ اس لئے کہ ضمان غصب، کے لئے غصب لازم اور وجود قصاص کے لئے قتل لازم ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے استدلال بلا دلیل کی چند قسمیں بیان کی ہیں پھر ان میں سے پہلی قسم، عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا اس کو بیان فرمایا ہے اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں، پھر استثناء کی ایک صورت ذکر کی ہے اور اس کی مثالیں دی ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلْاِحْتِجَاجُ بِلَا دَلِيْلٍ اَنْوَاعٌ الخ

استدلال بلا دلیل کی چند اقسام

مصنفؒ اصول اربعہ اور انکے ملحقات سے فارغ ہونیکے بعد اب اس آخری فصل میں ان چیزوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو نفس الامر اور حقیقت میں دلیل نہیں ہیں لیکن انہیں بعض ائمہ نے دلیل بنایا ہے، تاکہ دلیل اور غیر دلیل میں امتیاز ہو جائے مصنفؒ نے اسکا عنوان اختیار فرمایا ہے ''الاحتجاج بلا دلیل'' یعنی بغیر دلیل کے استدلال کرنا، اس استدلال بلا دلیل کی چند قسمیں ہیں لیکن مصنفؒ نے اسکی صرف دو قسمیں بیان کی ہیں۔

قولہ: مِنْهَا الْاِسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰى عَدَمِ الْحُكْمِ الخ

قسم اوّل عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا

یہاں سے مصنفؒ استدلال بلا دلیل کی پہلی قسم بیان فرما رہے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا یعنی علت کے نہ پائے جانے

کی وجہ سے حکم کے نہ پائے جانے پر استدلال کرنا، کہ حکم اس لئے نہیں پایا جاتا کہ اس کی علت نہیں پائی جارہی یہ استدلال بلا دلیل اس لئے ہے کہ اگر حکم کی ایک علت نہیں پائی جارہی تو ہوسکتا ہے کہ اس حکم کی کوئی دوسری علت پائی جارہی ہو کیونکہ ایک حکم کی کئی علتیں ہوسکتی ہیں۔

قولہ: مِثَالُهُ الْقَئُ غَيْرُ نَاقِضٍ الخ

عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ عدم علت سے عدم حکم کی مثالیں بیان فرمارہے ہیں۔

مثال اوّل: اگر کوئی شافعی المسلک کہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اور بطور دلیل کے کہے کہ نقض وضو کی علت یہ ہے کہ سبیلین سے نجاست کا خروج، اور قے کرنے سے خروج نجاست سبیلین نہیں ہوتا لہٰذا قے بھی ناقض وضو نہیں ہوگی،

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ استدلال بلا دلیل ہے اس لئے کہ نقض وضو کی علت خروج نجاست من السبیلین نہیں بلکہ مطلقاً خروج نجاست ہے خواہ وہ سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین سے، چنانچہ بہنے والا خون اور پیپ وغیرہ کے نکلنے سے وضو کا ٹوٹنا حدیث پاک سے ثابت ہے، اور قے سے بھی بدن کی ناپاک رطوبات کچھ نہ کچھ ضرور نکلتی ہیں کیونکہ قے معدے سے ہو کر آتی ہے اور معدے میں نجس رطوبات ہوتی ہیں جو قے کے ساتھ باہر آجاتی ہیں تو اس لئے قے بھی ناقض وضو ہوگی کیونکہ نقض وضو کی علت خروج نجاست پائی گئی، اور اگر وضو کا ٹوٹنا سبیلین سے کچھ نکلنے پر منحصر ہوتا تو مذکورہ استدلال صحیح ہوتا حالانکہ وضو کا ٹوٹنا سبیلین سے نکلنے پر منحصر نہیں ہے۔

مثال ثانی: اگر کوئی شافعی المسلک کہے کہ اگر کوئی بھائی اپنے بھائی کو خرید لے اور اس کا مالک ہو جائے تو وہ بھائی آزاد نہ ہوگا اور بطور دلیل کے یہ کہے کہ اگر کوئی ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو اس کے آزاد ہونے کی علت یہ ہے کہ مالک اور مملوک میں علت ولادت پائی جائے، اور دو بھائیوں کے درمیان رشتۂ ولادت نہیں ہے یعنی بھائی دوسرے کے نہ اصول میں داخل ہے اور نہ ہی فروع میں،

ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ استدلال بلا دلیل ہے کیونکہ مملوک کے آزاد ہونے کے لئے مالک اور مملوک کے درمیان علاقۂ ولادت کا ہونا ضروری نہیں بلکہ علاقۂ محرمیت کافی ہے جیسے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ عُتِقَ عَلَيْهِ" اور دو بھائیوں کے درمیان چونکہ علاقۂ محرمیت پایا جاتا ہے اس لئے ایک بھائی کے مالک ہو جانے سے دوسرا بھائی آزاد ہو جائے گا۔

مثال ثالث: یہاں سے مصنفؒ استدلال بلا دلیل کی تیسری مثال پیش کررہے ہیں کہ حضرت امام محمدؒ سے کسی نے یہ مسئلہ پوچھا کہ بالغ اور نابالغ ملکر اگر کسی کو عمداً قتل کر دیں تو شریک الصبی یعنی بالغ پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں، تو حضرت امام محمدؒ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ شریک الصبی پر قصاص نہیں آئے گا کیونکہ نابالغ بچہ مرفوع القلم ہے اور مکلف نہیں ہے اور غیر مکلف پر قصاص واجب نہیں ہوتا اس لئے بچے سے قصاص ساقط

ہو جائے گا اور بچے کی وجہ سے دوسرے شریک سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل ایک ہی ہے اور یہ نہیں ہوسکتا کہ قتل میں ایک آدمی پر قصاص واجب ہو اور ایک پر قصاص واجب نہ ہو لہٰذا جب بعض قتل پر قصاص کا مواخذہ نہیں ہوسکتا تو دوسرے بعض پر بھی قتل کا مواخذہ نہیں ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی،

پھر سائل نے کہا کہ اگر کوئی باپ کسی دوسرے کو شریک بنا کر اپنے بیٹے کو عمداً قتل کردے تو دوسرے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہئے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے، پس سائل کا یہ قول کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہے جو کہ صحیح نہیں ہے، اس لئے سقوط قصاص مرفوع القلم ہونے پر موقوف نہیں اور قصاص واجب نہ ہونے کی علت مرفوع القلم ہونا نہیں ہے بلکہ ملکیت اور شبہ ملکیت بھی سقوط قصاص کی علت ہے جیسے آقا اگر اپنے غلام کو قتل کردے تو آقا پر قصاص نہیں آتا کیونکہ ملک سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر باپ بیٹے کو قتل کردے تو بیٹا اگرچہ باپ کا حقیقتاً مملوک نہیں ہے لیکن نسبتاً مملوک ہے تو شبہ ملک کی وجہ سے باپ سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا اور شبہ ملک اس حدیث پاک سے ثابت ہے "اَنتَ وَمَالُكَ لِاَبِيكَ" تو جب باپ سے شبہ ملک کی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا تو اس کے شریک سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل ایک ہی ہے،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر قصاص کرنا ایسا ہی جیسے کوئی یوں کہے کہ فلاں آدمی نہیں مرا اور دلیل کے طور پر یوں کہے اس لئے کہ وہ چھت سے نہیں گرا، تو یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے مرنے کی علت صرف چھت سے گرنا نہیں ہے بلکہ موت کی اور بھی بہت سی علتیں ہیں۔

قوله: اِلَّا اِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْحَصِرَةً الخ

جب حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہو تب استدلال کا صحیح ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح نہیں مگر حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہو اور وہ معنی اس حکم کو لازم ہو اور اس علت کے علاوہ کسی اور علت سے وہ حکم ثابت نہ ہوتا ہو، تو اس صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اور یہ استدلال بلا دلیل نہیں ہوگا اور یہ درحقیقت انتفاءِ لازم سے انتفاءِ ملزوم پر استدلال ہے اور لازم کے نہ ہونے پر ملزوم کے نہ ہونے پر استدلال کرنا صحیح ہے لہٰذا اس صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا، اور اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی نے حاملہ باندی غصب کی اور اس باندی نے بچہ جنا پھر وہ باندی اور اس کا بچہ اس غاصب کے پاس ہلاک ہو گیا تو غاصب پر صرف باندی کا ضمان واجب ہوگا، مغصوبہ باندی کے بچے کا ضمان واجب نہیں ہوگا اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ بچہ مغصوب نہیں ہے اور ضمانِ غصب کے لئے غصب لازم ہے وہ یہاں نہیں پایا جا رہا اس لئے عدم علت سے عدم حکم پر استدلال صحیح ہوگا کہ جب بچہ کا غصب ہی نہیں پایا گیا تو اس کی ضمان بھی غاصب پر واجب نہیں ہوگی،

اسی طرح اگر قتل کے گواہوں نے قاتل پہ قصاص لینے کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو ان جھوٹے گواہوں میں سے کسی گواہ سے

قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ قصاص کی علت صرف قتل میں منحصر ہے گواہوں نے جھوٹی گواہی تو دی ہے لیکن قتل نہیں کیا حالانکہ وجوب قصاص کے لئے قتل لازم ہے، تو یہاں پر بھی عدم علت سے عدم حکم پر استدلال درست ہے، کیونکہ قصاص کی علت صرف قتل ہے اور جب علت نہیں پائی گئی تو پھر قصاص والا حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

وَ كَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِاِسْتِصْحَابِ الْحَالِ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ اِذْ وُجُوْدُ الشَّيْءِ لَا يُوْجِبُ بَقَائَهٗ فَيَصْلَحُ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا مَجْهُوْلُ النَّسَبِ لَوِ ادَّعٰى عَلَيْهِ اَحَدٌ رِقًّا ثُمَّ جَنٰى عَلَيْهِ جِنَايَةً لَا يَجِبُ عَلَيْهِ اِرْشُ الْحُرِّ لِاَنَّ اِيْجَابَ اِرْشِ الْحُرِّ اِلْزَامٌ فَلَا يَثْبُتُ بِلَادَلِيْلٍ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشَرَةِ فِي الْحَيْضِ وَلِلْمَرْاَةِ عَادَةٌ مَعْرُوْفَةٌ رُدَّتْ اِلٰى اَيَّامِ عَادَتِهَا وَ الزَّائِدُ اِسْتِحَاضَةٌ لِاَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ اِتَّصَلَ بِدَمِ الْحَيْضِ وَبِدَمِ الْاِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْاَمْرَيْنِ جَمِيْعًا فَلَوْ حَكَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ بِلَادَلِيْلٍ وَكَذٰلِكَ اِذَا ابْتَدَاَتْ مَعَ الْبُلُوْغِ مُسْتَحَاضَةً فَحَيْضُهَا عَشَرَةُ اَيَّامٍ لِاَنَّ مَادُوْنَ الْعَشَرَةِ تَحْتَمِلُ الْحَيْضَ وَالْاِسْتِحَاضَةَ فَلَوْ حَكَمْنَا بِارْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ بِلَا دَلِيْلٍ بِخِلَافِ مَابَعْدَ الْعَشَرَةِ لِقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ الْحَيْضَ لَا يَزِيْدُ عَلَى الْعَشَرَةِ

ترجمہ: اور اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا بھی عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے اس لئے کسی شئی کا وجود اس کے باقی رہنے کو مستلزم نہیں ہے پس استصحاب حال دفع کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ الزام کی، اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ مجہول النسب پر کسی نے غلام ہونے کا دعویٰ کیا پھر اس پر کوئی جنایت کی تو اس دعویٰ کرنے والے آدمی پر آزاد کی دیت واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ آزاد کی دیت واجب کرنا الزام ہے لہٰذا آدمی کی دیت بلا دلیل ثابت نہیں ہوگی،

اور حکم بلا دلیل ثابت نہ ہونے کے ضابطے پر ہم نے کہا کہ جب حیض کے زمانہ میں خون دس دن سے بڑھ جائے اور عورت کی کوئی معلوم عادت ہے تو اس حیض کو اس کے عادت کے ایام کی طرف لوٹایا جائے گا اور عادت سے زائد خون استحاضہ ہوگا، اس لئے کہ عادت سے زائد خون متصل ہوگیا ہے دمِ حیض اور دمِ استحاضۃ کے ساتھ پس زائد خون دونوں امروں کا احتمال رکھتا ہے، پس اگر ہم عادت کے بدل جانے کا فیصلہ کریں تو ہم بلا دلیل عمل کو لازم کردیں گے،

اور اسی طرح اگر کوئی عورت بالغ ہونے کے ساتھ ہی مستحاضہ ہوئی تو اس کا حیض دس دن ہوگا کیونکہ دس دن سے کم خون حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے پس اگر ہم حیض کے ختم ہونے کا حکم لگادیں تو ہم بغیر دلیل کے عمل کو لازم کریں گے بخلاف اس خون کے جو دس دن کے بعد ہے کیونکہ اس بات پر دلیل موجود ہے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتابؒ نے استدلال بلا دلیل کی دوسری قسم استصحاب حال کو بیان فرمایا ہے، پھر اس

اصول کو واضح کیا ہے کہ استصحاب حال حجت دافعہ ہے حجت ملزمہ نہیں پھر اس اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے، پھر بلا دلیل حکم کے ثابت نہ ہونے پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے۔

تشریح: قولہ: وَ كَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ الخ

استدلال بلا دلیل کی قسم ثانی استصحاب حال

یہاں سے مصنفؒ استدلال بلا دلیل کی قسم ثانی استصحاب حال کو بیان فرما رہے ہیں کہ جس طرح عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا، استدلال بلا دلیل ہے، اسی طرح استصحاب حال سے بھی استدلال کرنا بلا دلیل استدلال ہے۔

استصحاب حال کی تعریف: استصحاب حال کہتے ہیں ایک چیز پر فی الحال حکم ثابت کرنے کے لئے اس بات کو دلیل بنانا کہ یہ حکم زمانہ ماضی میں ثابت تھا تو اب بھی ثابت ہوگا کیونکہ اس حکم کے انتفاء کی کوئی دلیل نہیں پائی گئی مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استصحاب حال سے استدلال کرنا بلا دلیل اس لئے ہے کہ کیونکہ کسی شئی کا زمانہ ماضی میں موجود ہونا، زمانہ حال میں اس کے بقاء کو مستلزم نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی حکم زمانہ ماضی میں موجود تھا تو اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے وہ حکم فی الحال بھی باقی ہوگا، جب یہ ضروری نہیں تو اس کو دلیل بنانا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

قولہ: فَيَصْلِحُ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ الخ

استصحاب حال حجت دافعہ ہے ملزمہ نہیں

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم احناف کے نزدیک استصحاب حال دفع کی صلاحیت تو رکھتا ہے لیکن الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا، یعنی استصحاب حال کی دلیل کے ذریعے احناف کے نزدیک کسی حکم کو دفع تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے ذریعے کوئی حکم کسی پر ابتداءً لازم نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا استصحاب حال حجت دافعہ تو ہے لیکن حجت ملزمہ نہیں ہے،

لیکن شوافع کے نزدیک استصحاب حال حجت دافعہ بھی ہے اور حجت ملزمہ بھی، یعنی جیسے استصحاب حال کی وجہ سے کسی حکم کو دفع کیا جا سکتا ہے اسی طرح استصحاب حال کی وجہ سے کسی حکم کو لازم بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن ہم احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ استصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینا استدلال بلا دلیل ہے کیونکہ استصحاب حال دلیل ضعیف ہے اس کے ذریعے کسی حکم کو ختم تو کیا جا سکتا ہے لیکن کسی حکم کو ابتداءً لازم نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ شریعت میں کسی دعویٰ کو رد کرنے کے لئے الگ دلیل ہوتی ہے اور کسی چیز کو ثابت کرنے کے لئے الگ دلیل ہوا کرتی ہے، لہٰذا استصحاب حال ایسی ضعیف دلیل ہے کہ اس سے کسی کے دعویٰ کو رد تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس سے کسی حکم کو ابتداءً ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا مَجْهُوْلُ النَّسَبِ حُرٌّ الخ

استصحاب حال حجت دافعہ ہے ملزمہ نہیں اسپر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص مجہول النسب ہو اور کوئی اس پر مملوک ہونے کا دعویٰ کرے کہ وہ رقیق اور غلام ہے تو اس کے دعویٰ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ سارے انسان آزاد پیدا ہوئے ہیں جب یہ مجہول النسب بھی پیدا ہوا تھا تو اس وقت آزاد تھا لہٰذا اب بھی آزاد ہوگا، استصحاب حال کی دلیل سے مدعی کے دعویٰ کو رد کر دیا جائے گا اور مجہول النسب پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی،

پھر مدعی نے اس مجہول النسب پر کوئی جنایت کی مثلاً اس کا بازو کاٹ دیا تو مدعی پر آزاد آدمی کی دیت واجب نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت واجب ہوگی اور آزاد آدمی کی دیت بنسبت غلام آدمی کے زیادہ ہوتی ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ مدعی پر آزاد آدمی کی دیت اس وجہ سے لازم نہیں ہوتی کہ مدعی پر آزاد کی دیت واجب کرنا اس پر زیادہ مال لازم کرنا ہے اور استصحاب حال کو دلیل الزام بنانا لازم آئے گا حالانکہ استصحاب حال الزام کی دلیل نہیں بن سکتا لہٰذا اس کی آزادی پر جب تک کوئی مستقل دلیل قائم نہ ہوگی اس وقت تک مدعی پر آزاد کی دیت واجب نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت واجب ہوگی۔

قولہ: وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَی الْعَشَرَةِ الخ

بلا دلیل حکم ثابت نہ ہونے پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ بغیر دلیل کے حکم کے ثابت نہ ہونے کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں اس لئے مصنفؒ کے قول میں ''هٰذَا'' کا اشارہ ''فَلَا يَثْبُتُ بِلَا دَلِيْلٍ'' کی طرف ہے، استصحاب حال کی طرف اشارہ نہیں ہے،

چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بلا دلیل کے حکم کو ثابت نہ کرنے کے اصول پر ہم کہتے ہیں اگر حیض کی عادت کسی عورت کو معلوم ہو مثلاً ہر ماہ اس کو سات دن خون آتا ہے مگر ایک بار اس کو دس دن سے زائد عادت کے خلاف خون آیا تو اس کو اس کے ایام عادت کی طرف لوٹایا جائے گا اور سات دن حیض شمار ہوگا اور سات دن سے زائد استحاضہ شمار ہوگا، کیونکہ عادت سے جو زائد ہے تو اس میں دمِ حیض اور دمِ استحاضہ دونوں کا احتمال ہے، اور اگر ہم کہیں کہ اس عورت کی عادت بدل گئی یعنی اس کی عادت سات دن سے دس دن ہوگئی تو ہمارا یہ کہنا بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا اس لئے ہم بلا دلیل سات دن سے زائد تین دن کو حیض قرار نہیں دیں گے اور یہی کہیں گے کہ عادت کے مطابق سات دن حیض کے ہیں اور باقی دنوں میں استحاضہ کا خون ہے،

اسی طرح اگر کوئی لڑکی مستحاضہ ہو کر بالغ ہوئی کہ بالغ ہوتے ہی مسلسل خون جاری ہوا اور مثلاً بیس دن تک خون جاری رہا، تو اس صورت میں دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی دن استحاضہ کا خون ہوگا، اس لئے کہ پہلے تین دن حیض کا خون ہونا یقینی ہے اس لئے کہ حیض کی اقل مدت تین دن ہے اور دس دن سے زائد خون کا استحاضہ کا ہونا یقینی ہونا لازم ہے کیونکہ دس دن سے زائد خون حیض کا نہیں ہوتا اور تین دن سے زائد سات ایام میں حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال ہے اگر ہم سات دن کے خون کو حیض قرار دیں پھر حیض منقطع ہونے کا حکم لگائیں تو یہ بغیر دلیل کے حکم کو ثابت کرنا ہوگا حالانکہ حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتا، برخلاف اس کے کہ دس دن سے زائد کو استحاضہ قرار دیں تو یہ بلا دلیل حکم نہیں ہوگا اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد بطور دلیل کے موجود ہے وہ یہ ہے کہ دس دن سے زائد حیض کا خون نہیں ہوتا، اس لئے دس دن سے زائد خون یقیناً استحاضہ ہوگا، حیض نہیں ہوگا۔

وَ مِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى اَنَّ لَادَلِيْلَ فِيْهِ اِلَّا حُجَّةٌ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ مَسْئَلَةُ الْمَفْقُوْدِ فَاِنَّهٗ لَا يَسْتَحِقُّ غَيْرُهٗ مِيْرَاثَهٗ وَ لَوْ مَاتَ مِنْ اَقَارِبِهٖ حَالَ فَقْدِهٖ لَا يَرِثُ هُوَ مِنْهُ فَانْدَفَعَ اسْتِحْقَاقُ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيْلٍ وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْاِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيْلٍ فَاِنْ قِيْلَ قَدْ رُوِيَ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَؒ اَنَّهٗ قَالَ لَا خُمْسَ فِي الْعَنْبَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهٖ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ قُلْنَا اِنَّمَا ذَكَرَ ذَالِكَ فِيْ بَيَانِ عُذْرِهٖ فِيْ اَنَّهٗ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمُسِ فِي الْعَنْبَرِ وَلِهٰذَا رُوِيَ اَنَّ مُحَمَّدًاؒ سَاَلَهٗ عَنِ الْخُمُسِ فِي الْعَنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمُسَ فِيْهِ قَالَ لِاَنَّهٗ كَالسَّمَكِ فَقَالَ فَمَا بَالُ السَّمَكِ لَا خُمُسَ فِيْهِ قَالَ لِاَنَّهٗ كَالْمَآءِ وَلَا خُمُسَ فِيْهِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

ترجمہ: اور اس بات پر دلیل کہ استصحاب حال دفع کی حجت ہے نہ کہ الزام کی، مفقود کا مسئلہ ہے، اس لئے کہ مفقود کا غیر اس کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا اور اگر اس کے اقارب میں سے کوئی مر جائے اس کے مفقود ہونے کی حالت میں تو مفقود اس رشتہ دار کا وارث نہیں ہوگا پس غیر کا استحقاق بلا دلیل دفع ہو گیا اور مفقود کے لئے بلا دلیل کے استحقاق ثابت نہیں ہوا،

پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہوتا اس لئے کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اور یہ عدم دلیل سے استدلال ہے تو ہم کہیں گے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کو ذکر کرنا ان کے اس عذر کے بیان میں ہے کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں ہیں، اور اسی وجہ سے روایت کیا گیا ہے کہ حضرت امام محمدؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے عنبر میں خمس کے بارے میں سوال کیا پھر حضرت امام محمدؒ نے عرض کیا کہ عنبر میں خمس کیوں نہیں؟ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا اس لئے کہ وہ مچھلی کی طرح ہے، پھر حضرت امام محمدؒ نے عرض کیا، کیا بات ہے کہ مچھلی میں خمس نہیں؟ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ درست اور صحیح بات کو زیادہ جانتے ہیں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے استصحابِ حال حجت دافعہ ہے ملزمہ نہیں اس پر دلیل مسئلہ مفقود کو بیان کیا ہے، پھر ایک اعتراض ذکر کیا ہے اور اس کا تفصیلی جواب دیا ہے۔

تشریح: قوله: وَ مِنَ الدَّلِیْل علی اَنَّ لادلیل فِیْهِ اِلَّا حُجَّةٌ لِلدَّفْعِ الخ

استصحاب حال حجت دافعہ ہے نہ کہ ملزمہ اسپر دلیل مسئلہ مفقود

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے پر مسئلہ مفقود دلیل ہے، مفقود اس گمشدہ آدمی کو کہا جاتا ہے جس کی موت وحیات کا کوئی علم نہ ہو، مسئلہ یہ ہے کہ استصحاب حال کی وجہ سے مفقود آدمی کو اپنے مال میں زندہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ مفقود ہونے سے پہلے وہ زندہ تھا اب بھی زندہ ہونے پر استصحاب حال کو دلیل قرار دیا گیا ہے، کیونکہ اس کی زندگی کا حکم مدت مقرر تک استصحاب حال کی وجہ سے کیا جاتا ہے جو دفع کی صلاحیت تو رکھتا ہے مگر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا، تو استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے مفقود ہونے کے زمانہ میں اس کا کوئی رشتہ دار اس کے مال میں میراث کا مستحق نہیں ہوگا،

اور حجت ملزمہ نہ ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر کوئی اس کے رشتہ داروں میں سے اس کے مفقود ہونے کے زمانہ میں مرگیا تو مفقود اس کا وارث نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اگر استصحاب حال کو دلیل بناکر مفقود کو زندہ سمجھا جائے تو دوسرے کے مال پر مفقود کا حق ثابت کرنے کے لئے استصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینا لازم آئے گا حالانکہ استصحاب حال دلیل الزام نہیں ہے کہ اس کے ذریعے کوئی حکم کسی پر ابتداءً لازم نہیں کیا جاسکتا،

اسی کو صاحب اصول الشاشیؒ نے یوں بیان کیا ہے کہ استصحاب حال سے دوسروں کا مفقود کے مال کا مستحق ہونا بلا دلیل مندفع ہوگیا لیکن خود مفقود کے لئے بھی بلا دلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا اس لئے کہ استصحاب حال حجت ملزمہ نہیں بن سکتی۔

قوله: فَاِنْ قِیْلَ قَدْ رُوِیَ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَ اَنَّهٗ قَالَ لَاخُمُسَ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ استدلال بلا دلیل کے صحیح نہ ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کررہے ہیں،

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ کسی مسئلہ میں بغیر دلیل کے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے حالانکہ خود حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عدم دلیل سے استدلال کیا ہے، وہ اس طرح کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ دی ہے کہ "لِاَنَّ الْاَثَرَ لَمْ یَرِدْ بِہٖ" کہ عنبر میں خمس کے واجب ہونے پر کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی، اور حدیث کے وارد نہ ہونے سے خمس کے واجب نہ ہونے پر استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے، اگر عدم دلیل کے ساتھ عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح نہ ہوتا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ استدلال نہ فرماتے،

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال نہیں کیا، بلکہ عنبر میں خمس کے واجب نہ ہونے پر عذر پیش کیا ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ عنبر میں خمس واجب نہ ہو اور عنبر میں خمس کے واجب نہ ہونے کو قیاس سے ثابت کیا ہے اور قیاس کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے اور بطور عذر کے فرمایا ہے کہ عنبر میں خمس واجب ہونے کے متعلق کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی یعنی اگر خلاف قیاس عنبر میں خمس کے واجب ہونے پر کوئی حدیث وارد ہوئی ہوتی تو اس پر عمل کیا جاتا اور قیاس کو چھوڑ دیا جاتا، پس جب

عنبر میں خمس کے واجب ہونے پر کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی تو مجھے مجبوراً قیاس کرنا پڑا، اور قیاس پر عمل کرتے ہوئے عنبر میں خمس واجب نہیں کیا، اور قیاس یہ ہے کہ خمس مال غنیمت میں واجب ہوتا ہے اور عنبر مال غنیمت نہیں ہے کیونکہ مال غنیمت وہ ہوتا ہے جو کفار سے بزورِ شمشیر کے مال لیا گیا ہو اور کسی شخص کا بھی سمندر پر غلبہ نہیں ہوسکتا کیونکہ سمندر کی چیزیں اصل کے اعتبار سے مباح ہیں اور تمام لوگوں کا تعلق برابر ہے اور خمس انہی چیزوں میں واجب ہوتا ہے جن پر بزورِ شمشیر کے قبضہ کیا ہو تو لہٰذا عنبر میں خمس واجب نہیں ہوگا،

لہٰذا حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عنبر میں وجوب خمس کے قائل نہ ہونے میں قیاس کو دلیل بنانے کے عذر میں ''لِاَنَّ الْاَثَرَ لَمْ یَرِدْ بِہٖ'' کی بات بیان فرمائی ہے، اور بطور استدلال کے ذکر نہیں فرمائی تو کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

فائدہ: عنبر ایک خوشبو کا نام ہے اب یہ خوشبو کہاں سے پیدا ہوتی ہے اس کے بارے میں تین اقوال ہیں،

(۱) قول اول یہ ہے کہ سمندر کی جھاگ جب ایک دوسرے سے ٹکرا کر منجمد ہو جاتی ہے تو پھر وہی چند دنوں کے بعد عنبر خوشبو بن جاتی ہے۔

(۲) قول ثانی یہ ہے کہ یہ سمندری گائے کا فضلہ ہے جو بعد میں عنبر خوشبو بن جاتی ہے۔

(۳) قول ثالث یہ ہے کہ ایک سمندری جانور کی سرین پر میل جم جاتی ہے جو بعد میں عنبر خوشبو بن جاتی ہے۔

قولہ: وَلِهٰذَا رُوِیَ اَنَّ مُحَمَّدًا سَاَلَهٗ عَنِ الْخُمُسِ فِی الْعَنْبَرِ الخ

مذکورہ مسئلے میں قیاس کو دلیل بنانے پر بطور استشہاد کے حضرت امام محمدؒ کی روایت کا حوالہ

یہاں سے مصنفؒ عنبر میں خمس کے واجب نہ ہونے پر قیاس کو دلیل بنانے پر بطور استشہاد کے حضرت امام محمدؒ کی روایت کا حوالہ دے رہے ہیں، کہ حضرت امام محمدؒ نے اپنے مشفق استاذ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ عنبر میں خمس واجب کیوں نہیں؟ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ عنبر مچھلی کی طرح ہے تو جیسے مچھلی سمندر سے حاصل کی جاتی ہے ایسے ہی عنبر بھی سمندر سے حاصل کیا جاتا ہے جب مچھلی میں خمس واجب نہیں تو عنبر میں بھی خمس واجب نہیں ہوگا،

حضرت امام محمدؒ نے پھر حضرت امام ابوحنیفہؒ سے دریافت فرمایا کہ حضرت، مچھلی میں خمس کیوں واجب نہیں، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ مچھلی پانی کی طرح ہے تو جب پانی میں خمس نہیں ہے لہٰذا مچھلی میں بھی خمس واجب نہیں ہوگا،

اگر آپ غور فرمائیں تو آپ کو یہ بات معلوم ہوگی کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اس جواب میں خمس کے واجب نہ ہونے کی دلیل قیاس کو بنایا ہے اور حضرت امام ابوحنیفہؒ نے ''لِاَنَّ الْاَثَرَ لَمْ یَرِدْ بِہٖ'' کی بات بطور دلیل کے ذکر نہیں فرمائی بلکہ اس مسئلے میں قیاس کو دلیل بنانے کے عذر کے طور پر یہ بات ارشاد فرمائی ہے لہٰذا حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا، فتأمل وتدبر۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَاِلَيْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَآبُ وَاَرْجُوْ مِنْهُ الْمَغْفِرَةَ وَالثَّوَابَ

اللہ تعالیٰ کی نصرت اور مدد اور خصوصی رحمت سے ایک سال سے زائد طویل عرصہ کے بعد ۲۱ رمضان المبارک ۱۴۲۸ھ بمطابق ۴ اکتوبر ۲۰۰۷ء بروز جمعرات بعد نماز تراویح ۱۱ بجکر ۲۵ منٹ پر اس کتاب سے فراغت ہوئی، اے رحیم وکریم ذات اس حقیری سعی کو اپنے دربار میں قبول فرما کر اس کو مقبول و نافع بنا اور اس کے فیض کو تا قیامت جاری وساری فرما اور دنیا وعقبی کی فلاح ونجات کا ذریعہ بنا اور میرے قلم کی ٹیڑھی اور ترچھی لکیروں سے میرے والدین اور اساتذہ کرام کی آنکھوں کو ٹھنڈا فرما۔

کیا فائدہ فکرِ بیش و کم سے ہو گا — ہم کیا ہیں جو کوئی کام ہم سے ہو گا
جو کچھ ہوا، ہوا کرم سے تیرے — جو کچھ ہو گا تیرے کرم سے ہو گا

اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِاَسَاتِذَتِیْ وَلِمَشَائِخِیْ وَاَهْلِ بَیْتِیْ وَجَمِیْعِ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ یَوْمَ یَقُوْمُ الْحِسَابُ، وَصَلَّی اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی خَیْرِ خَلْقِهٖ سَیِّدِ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ وَاَتْبَاعِهِمْ وَحَمَلَةِ الدِّیْنِ الْمَتِیْنِ بِرَحْمَتِكَ یَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ، اٰمِیْنَ بِجَاهِ سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ

سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ اَسْتَغْفِرُكَ وَاَتُوْبُ اِلَیْكَ

احقر: محمد اصغر علی عفا اللہ عنہ
فاضل دار العلوم فیصل آباد، فاضل عربی، استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ عربیہ مدنی ٹاؤن
و جامعہ اسلامیہ عربیہ للبنات رحمانیہ چوک
غلام محمد آباد فیصل آباد، پاکستان

(۱) تہذیب الکافیہ اردو شرح کافیہ

صفحات ۳۳٦ جس میں (۱) اعرابِ عبارت (۲) ترجمہ سادہ عام فہم (۳) نحو کے مسائل تجزیہ عبارت کے عنوان سے، مشکل مقامات کا حل تشریح کے عنوان سے اور اعتراض وجوابات مع فوائد بیان کیے گئے ہیں۔

(۲) ضیاء النحو اردو شرح ہدایۃ النحو

صفحات ۳۳۲ جس میں (۱) اعرابِ عبارت (۲) ترجمہ سادہ عام فہم (۳) نحو کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے بیان کیا گیا ہے (۴) تشریح کے عنوان سے کتاب کا مکمل حل اور اعتراض وجوابات مع فوائد بیان کیے گئے ہیں (۵) اشعار کی تشریح محل استشہاد اور ترکیب پیش کی گئی ہے۔

(۳) تہذیب البلاغہ اردو شرح دروس البلاغۃ

صفحات ۳۴۰ جس میں (۱) اعرابِ عبارت (۲) ترجمہ سادہ عام فہم کیا گیا ہے (۳) علم معانی کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے (۴) تشریح عبارت کے تحت مکمل حل اور فوائد نافعہ بھی بیان کیے گئے ہیں (۵) اشعار کی تشریح ومطلب اور محل استشہاد پیش کیا گیا ہے۔

(۴) الوضاحۃ الکاملۃ اردو شرح العقیدۃ الطحاویۃ

صفحات ۲۳۰ جس میں درج ذیل خصوصیات مدنظر ہیں (۱) اعرابِ عبارت (۲) ترجمہ سادہ اور عام فہم (۳) مقصودِ مصنف تجزیہ عبارت کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے (۴) تشریح عبارت کے تحت عقائد اہل سنت والجماعت کا اثبات اور مذاہب باطلہ کی تردید اور فوائد نافعہ بھی بیان کیے گئے ہیں۔

(۵) اجود الحواشی اردو شرح اصول الشاشی

صفحات ۲٦۷ جو چند خصوصیات پر مشتمل ہے (۱) اعرابِ عبارت (۲) ترجمہ سادہ عام فہم (۳) اصول فقہ کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے (۴) تشریح کے تحت کتاب کا مکمل حل اور ائمہ کرام کے اختلافی مسائل مع ادلہ اور احناف کی طرف سے ائمہ کرام کے دلائل کے جوابات بیان کیے گئے ہیں (۵) فوائد نافعہ اور اعتراض وجوابات بیان کیے گئے ہیں۔

(۶) محسن انسانیت کے چالیس معجزات

صفحات ۱۲۷ جس میں امام الانبیا ﷺ کے چالیس معجزات کا تذکرہ جو احادیث کی معتبر کتابوں سے نقل کیا گیا ہے جس کے مطالعہ سے آنحضرت ﷺ کی بے پناہ عظمت ومحبت اور آپ کی صداقت کا یقین قلب میں جاگزیں ہوتا ہے اور ساتھ کنز الحسنات کے عنوان سے مختلف مواقع اور احوال کی دعائیں جو آنحضرت ﷺ سے منقول ہیں جن کا معمول بنانا دنیا وآخرت کی سعادتیں حاصل کرنے کا مؤثر ترین ذریعہ ہیں۔

(۷) کنز الحسنات

''کنز الحسنات'' کیلنڈر کی شکل میں بھی دستیاب ہے جو مفت حاصل کیے جا سکتے ہیں۔

(۸) آداب الوالدین

(زیر ترتیب)